

ARTUR ANDRZEJUK
CZŁOWIEK I DECYZJA

*Książka Artura Andrzejuka jest popularyzatorską próbą
zarysowania klasycznej filozofii człowieka.
Autor jest profesorem antropologii filozoficznej,
historii filozofii i etyki.*

ARTUR ANDRZEJUK

CZŁOWIEK I DECYZJA

*Wydanie trzecie
zmienione*

Warszawa 2007

Książkę zredagował Autor

© Artur Andrzejuk

CIP - Biblioteka Narodowa

Andrzejuk Artur
Człowiek i decyzja / Artur Andrzejuk
. - Warszawa : „Navo” , 2007

OFICyna WYDAWNICZA NAVO
05-806 Komorów, ul. Klonowa 2/6

ISBN 83-87809-99-3

SPIS TREŚCI

Przedmowa.....	7
Wprowadzenie.....	9
Rozdział pierwszy – Natura ludzka:	
Człowiek jako osoba.....	13
Rozdział drugi – Osoba i relacje osobowe	19
Rozdział trzeci – Władze człowieka.....	25
Rozdział czwarty – Sprawności władz ludzkich	31
Rozdział piąty – Osobowa relacja miłości.....	39
1. Miłość naturalna	40
2. Miłość na poziomie uczuć.....	42
3. Miłość <i>dilectio</i>	44
3.1. Przyjaźń (<i>amicitia</i>)	44
3.2. Miłość <i>caritas</i>	45
3.3. Miłosierdzie	46
Rozdział szósty – Uczucia.....	49
Rozdział siódmy – Osobowa relacja wiary	53
1. Prawdomówność i zaufanie jako postacie osobowej relacji wiary	54
2. Akt wiary	55
3. Osobowa relacja wiary a kategoriałna relacja poznania	56

Rozdział ósmy – Osobowa relacja nadziei	59
1. Życzliwość i otwartość jako postacie osobowej relacji nadziei.....	60
2. Związek nadziei z relacją postępowania.....	60
Rozdział dziewiąty – Wspólnoty osób	63
1. Rodzina	64
2. Uniwersytet	67
Rozdział dziesiąty – Podejmowanie decyzji.....	75
1. Przygotowanie decyzji	75
2. Zamierzenie	77
3. Wykonanie.....	80
Rozdział jedenasty – Sztuka rządzenia.....	87
1. Zasady zarządzania.....	87
2. Umiejętność rozkazywania	89
3. Sprawność posłuszeństwa.....	93
4. Sztuka nagradzania i karania.....	95
Rozdział dwunasty – Moralność i wychowanie.....	99
Zakończenie	105
Informacje bibliograficzne.....	109

Mieczysław Gogacz

PRZEDMOWA

Podejmujemy swoje decyzje albo szybko, albo po długim namyśle. W obydwu wypadkach decyzja jest w człowieku wynikiem jakby dialogu między jego intelektem i wolą. Przewaga refleksji opóźnia decyzję, lecz zapewnia trafny wybór. Brak zastanawiania się przyspiesza wybór, lecz naraża na błędną decyzję. Nie ma tych trudności, gdy intelekt jest wyćwiczony w rozpoznawaniu prawdy, a wola bezbłędnie trafia na dobro.

Często martwią nas lub cieszą nasze decyzje. Nie zawsze jednak wiemy, że są one wynikiem subtelnej współpracy w nas intelektu, woli i uczuć, poznania i pożądania, nabytych cnót lub ich braku nazywanego wadami. Wszystko to dzieje się w człowieku. Trzeba więc także zrozumieć, kim jest człowiek.

W tej książeczce prof. Artur Andrzejuk niezwykle jasno wprowadza nas w rozumienie człowieka, w temat ludzkiego poznania i pożądania, intelektu i woli, cnót, wad, uczuć i moralnego postępowania. W sposób prosty wyjaśnia trudne tematy. A czytelnik książeczki uświadamia sobie, że rozumiał jakim procesem jest w nim decyzja, która wiąże go z dobrem.

Dobro i zło stają się zrozumiałe. Przystają być tajemniczą siłą. Czytelnik książeczki już wie, że może sytuować się tylko w dobru, wśród osób. Powiązania z osobami, z ludźmi i z Bogiem, przez miłość, wiarę i nadzieję, mogą być głównym przedmiotem jego decyzji. Będą to decyzje szlachetne, wyznaczające życie ciekawe, poważne, prawdziwie ludzkie, podobające się ludziom i Bogu.

Książeczka prof. Artura Andrzejuka rysuje nam zachęcającą perspektywę, przywracającą poczucie, że szansą człowieka jest dobro, że przez naszą decyzję możemy trwale się z nim związać.

Życzę Czytelnikom i winszuję uzyskiwania tak ważnych rozumień.

Mieczysław Gogacz

WPROWADZENIE

Człowiek zdecyduje, o ile będzie w stanie podjąć w danej sprawie decyzję. Nie wszystkie sprawy leżą w gestii człowieka. A zatem nie o wszystkim człowiek będzie decydował. Ważne jest odróżnienie tego, co podpada pod ludzkie decydowanie od tego, czego decyzja człowieka nie może dotknąć. Jest to ważne z dwóch powodów: po pierwsze, żeby nie podejmować decyzji w sprawach, które do mnie nie należą i po drugie, żeby nie ustępować w sprawach, których moja decyzja dotyczy.

Powiedziano na początku, że nie o wszystkim jest człowiek w stanie decydować, bo nie wszystko podporządkuje się tej decyzji. Ważny jest więc tu ów stan, jakiś status lub kondycja człowieka, umożliwiająca mu skuteczne decydowanie o jednym i nieskuteczne próbowanie rozstrzygnięcia w innych sprawach. Może bowiem człowiek podjąć decyzję, że np. pobiegnie do pracy zamiast jechać tramwajem i tę decyzję jest w stanie wprowadzić w życie, gdyż natura wyposażyła go w nogi. Nie może natomiast zdecydować, że do pracy popfru-

nie, gdyż wspomniana natura, wyposażając człowieka w nogi, poskapiła mu skrzydeł.

Od rozważenia więc natury człowieka należy rozpocząć badania na temat tego, co człowiek może, a czego nie może.

Tu jednak pojawiają się pierwsze problemy, gdyż człowiek jest przedmiotem zainteresowania wielu nauk, które odpowiadając na pytanie „Kim jest człowiek?”, udzielają odpowiedzi na miarę swoich przedmiotów. Człowiek jednak chciałby mieć odpowiedź pełną i ostateczną. Do udzielenia takiej odpowiedzi zawsze pretendowała filozofia, ale i ona stworzyła co najmniej kilka modeli człowieka, z których żaden nie może być nazwany ostatecznym. Podejmując bowiem określony aspekt bytu ludzkiego, siłą rzeczy, modele te bywają bardzo jednostronne (np. *homo faber*, *homo ludens*, *homo creator*).

Aby tej jednostronności uniknąć, filozofowie proponują najpierw starannie zebrać dane, stanowiące coś, co można by nazwać „faktem człowieka”. W książce „Istnienie i istota”¹ proponowano podmiotową analizę procesów poznania w postaci pytania: „Co stanowi mnie, skoro tak a tak odbieram otaczającą mnie rzeczywistość?”. M. A. Krapiec proponuje wyobrażenie sobie opisu człowieka, dokonanego przez rozumnych przybyszów z innej planety². Każda z tych „metod” pozwala na zestawienie pewnego zespołu danych, stanowią-

¹ A. Andrzejuk, *Istnienie i istota. Wstęp do filozofii bytu Tomasza z Akwinu*, 2003.

² M.A. Krapiec, *Kim jest człowiek?* W: *Wprowadzenie do filozofii*, praca zbiorowa, Lublin 1996² s. 270-275.

cych „fenomen bycia człowiekiem”. Składają się nań następujące „momenty”:

1. Organiczne podobieństwo do zwierząt.
2. Wytwarzanie narzędzi i posługiwanie się nimi w celach poza biologicznych.
3. Posługiwanie się mową, która jest czymś diametralnie innym niż komunikowanie się zwierząt; wskazuje to także na radykalnie odmienny charakter wspólnot ludzkich od społeczności zwierzęcej. Mowa ponadto świadczy o poznawaniu zarówno pojęciowym jak i kontemplatywnym.
4. Świadomy stosunek do tradycji i postępu.
5. Samoświadomość; refleksja nad własnym postępowaniem, sensem i celem istnienia, przeznaczeniem.

To wyliczenie wskazuje na swoiście ambiwalentny obraz człowieka, który od najwcześniejszych czasów został ujęty w schemat duszy i ciała. Mimo zasadniczo słusznej intuicji, tkwiącej w tym ujęciu, doprowadziło ono dość szybko do nadmiernego wyakcentowania sprzeczności pomiędzy duszą i ciałem, i spowodowało w konsekwencji przesunięcie punktu ciężkości „faktu ludzkiego” na samą duszę (Platon, Plotyn).

Jednak obserwując człowieka dostrzegamy całkowitą jedność elementów biologicznych i duchowych. Wyjaśnienie tego musi więc być bardziej adekwatne do tej jedności, niż model człowieka jako „duszy i ciała”.

Rozdział pierwszy

NATURA LUDZKA: CZŁOWIEK JAKO OSOBA

Najpełniejszym – jak się wydaje – wyjaśnieniem „faktu ludzkiego” jest wskazanie na osobowy charakter bytu człowieka. Osoba bowiem oznacza byt samodzielny nie tylko w swym istnieniu (tak jak arystotelesowska substancja), lecz także wysoce samodzielny w swych działaniach. Samodzielność ta oznacza zarówno poznawcze opanowywanie otaczającej człowieka rzeczywistości (*ens in se*), lecz także swobodne decydowanie – na podstawie uzyskanego poznania – o swoim postępowaniu (*ens per se*). Byt tak wysoce samodzielny nazwano osobą i wskazano na stanowiące go elementy bytowe (*constitutiva personae*).

Są to:

1. Akt istnienia.
2. Intelktualność.

Człowiek jest osobą która posiada ponadto ciało. Działania człowieka wskazują na to, iż nie stanowi ono czegoś zewnętrznego wobec osoby, jakiegoś dodatkowego elementu, lecz jest integralną częścią struktury człowieka. Można więc

powiedzieć, że człowiek jest osobą „wcieloną” w taki sposób, że ciało pozostaje „w jedności” z tą osobą.

Aby to wyjaśnić, Tomasz z Akwinu proponuje następujące rozumienie struktury człowieka:

1. Akt istnienia jest pierwszym, podstawowym elementem każdego realnego bytu. Akt ten wchodzi w strukturę bytu jednostkowego i wraz z urealnioną przez siebie istotą stanowi ten byt. Akt istnienia zatem właśnie urealnia i zarazem wiąże ze sobą całą strukturę bytu ludzkiego, czyniąc z człowieka realny byt jednostkowy.

Akt istnienia więc stanowi o tym, że człowiek jest. Należy dodać, że w każdym bycie, także więc i w człowieku, akt istnienia przejawia się w postaci tak zwanych własności istnieniowych. Są to: realność (*res*), odrębność (*aliquid*), jedność (*unum*), prawda (*verum*), dobro (*bonum*), piękno (*pulchrum*).

2. To, co akt istnienia urealnia, nazwano istotą. Chodzi więc o ten zespół treści, który decyduje o tym, czym człowiek jest.

W istocie (czyli w aspekcie tego, czym byt jest) znajdujemy cały szereg elementów. Jest tam bowiem coś o charakterze aktu, np. stała tożsamość czyli to, że człowiek (i każdy byt) jest zawsze tym samym bytem, pomimo nieraz diametralnej zmiany zespołu przypadłości (w przypadku człowieka, takich jak: wzrost, wymiary, barwy włosów, skóry, oczu). Arystoteles ten akt nazwał formą.

Obok aktu formy w istocie występuje cały szereg potencjalności, umożliwiających zmianę rozmaitych cech człowieka, nazywanych w filozofii przypadłościami. Wśród tych potencjalności wyróżniamy z łatwością te, które podmiotują

przypadłości fizyczne; ich podmiot więc nazwano możliwością materialną lub krótko (za Arystotelesem) materią.

Oprócz jednak cech fizycznych osoba podmiotuje przypadłości i relacje nie mające charakteru fizycznego np. poznanie intelektualne, decyzje. Wskazuje to więc, że oprócz możliwości materialnej, dysponujemy także możliwością niematerialną (nazywaną niekiedy duchową), którą możemy z grubsza utożsamić z intelektualnością.

Można jeszcze zapytać, co w tej strukturze jest duszą, a co ciałem człowieka. Okazuje się bowiem, że nie są to elementy składowe człowieka, jak chciał Platon i wyznaczona przez niego tradycja filozoficzna. Ale ujęcie człowieka jako „duszy i ciała” na tyle utrwaliło się w naszej świadomości, że tak sformułowane pytanie może być uzasadnione.

Najprościej jest wskazać na ciało, gdyż fizyczne przypadłości narzucają się wprost poznaniu zmysłowemu. Jednakże filozof może postawić uzasadnione pytanie: Czy mieszanina wody, węgla, wapnia, azotu, żelaza, i kilkunastu innych pierwiastków jest ciałem człowieka? Ponadto, elementy składowe tej mieszaniny ulegają ciągłej wymianie (mniej więcej co 7 lat, jak wiadomo z biologii, następuje całkowita wymiana substancji chemicznych w organach ciała ludzkiego). Tomasz z Akwinu wyjaśnia to teorią warstwową budowy ciała ludzkiego. Ostatnią, najbardziej zewnętrzną jego warstwę, stojącą swoiście pomiędzy ciałem człowieka i otaczającą go przyrodą, jest *mixio elementorum* (zmieszanie pierwiastków, stanowiące budulec organów naszego ciała). Jednakże forma tych organów stanowi następną, bardziej wewnętrzną warstwę ciała. Dostrzegamy to także z łatwością, że pomimo wymiany substancji chemicznych, stanowiących budulec naszego ciała to pewne jego elementy

pozostają niezmiennie: kolor oczu, włosów, wzrost, kształt dłoni lub nosa). Ta forma ciała to dla Tomasza „*materia oznaczona ilością*” (*materia quantitate signata*). Owo „oznaczenie” to możliwość materialna swoiście „przygotowana” przez formę do tworzenia organów cielesnych. (Biologia nazywa to genotypem). Trzecią i ostatnią warstwą naszego ciała jest sama możliwość, która stanowi bezpośredni podmiot przypadłości fizycznej. Ciałem człowieka są więc owe trzy warstwy, przy czym ostatnia z nich – najczęściej uważana za całe ciało – jest najbardziej zewnętrzna i swoiście „pośrednicząca” we współżyciu człowieka z przyrodą, bo w jej strukturę wchodzi inne byty.

Łatwiej nam teraz w strukturze człowieka wyodrębnić duszę. Jest nią bowiem forma wraz z możliwością nie materialną i zapodmiotowanymi w niej przypadłościami duchowymi (intelektem i wolą). Oczywiście „ponad” tym wszystkim jest akt istnienia, który urealnia i duszę, i ciało, nadając całej tej strukturze jedność i niepowtarzalność.

Dusza człowieka jest więc tylko jemu właściwą strukturą z formy i możliwości niematerialnej (na pewno nie jest więc aniołem).

Ciało człowieka jest tylko jemu właściwym tworem w możliwości materialnej i przypadłości fizycznych (i na pewno nie stanowi części jakiegoś innego bytu, mimo że w budowę jego organów wchodzi elementy przyrody).

* * *

Ujęcie człowieka jako osoby pozwala nam zarysować rozwiązania podstawowych pytań, dotyczących ludzkiego bytu i ludzkiej egzystencji:

1. Człowiek nie jest bytem absolutnym i wszechmocnym; jest raczej bytem ograniczonym i ludzkie poczyny noszą na sobie piętno tej ograniczoności.
2. Nie można jednak zniszczyć istnienia bytów duchowych i bytu cielesno-duchowego, jakim jest człowiek. Śmierć człowieka stanowi jedynie przerwanie linii życia, lecz nie jest końcem istnienia człowieka i polega na zniszczeniu ludzkiego ciała, jako zespołu przypadłości fizycznych zapodmiotowanych w materii. Człowiek po utracie swego ciała posiada jednak wszystkie istotne elementy swego bytu (istnienie i istotę, a w niej formę i możliwość).
3. Tytułowy problem książki: ludzka decyzja mieści się w sferze możliwości i w zawartych w tej sferze władzach. Najważniejsze z nich – intelekt i wola – odpowiadają za „jakość” ludzkich decyzji. Problem decydowania więc odnosi się do tego, co czyni człowieka bytem osobowym. Nie dotyczy zatem ani istnienia, ani formy bytu ludzkiego. Dlatego strukturę człowieka trzeba poznać, aby dobrze podejmować decyzje, a przede wszystkim, aby te decyzje w ogóle podejmować. I aby nie mylić decyzji z marzeniem, nierealnym postulatem, fikcją.

Z drugiej jednak strony poznanie wspomnianej struktury bytu ludzkiego powoduje, iż człowiek nie da łatwo wmówić sobie niemożności w dziedzinie, którą decyzja człowieka obejmuje.

Rozdział drugi

OSOBA I RELACJE OSOBOWE

Arystoteles, podejmując zagadnienia z zakresu etyki, podkreślał, że korzystamy wtedy z ujęcia człowieka jako istoty rozumnej (*zoon theoreticon*), które to ujęcie różni się od np. ujęcia człowieka, jako istoty społecznej (*zoon politicon*). Chodziło Stagiryście o to, że człowiek samodzielnie poznaje otaczającą go rzeczywistość i wydaje na jej temat sądy, w oparciu o które autonomicznie podejmuje decyzje. Tylko ujęcie człowieka z racji jego rozumności pozwala na ukazanie jego autonomii, podmiotowości i wyjątkowości.

Wszystko to nieco później ujęto w teorii osoby, mówiącą, że z racji swego rozumnego charakteru człowiek jest bytem samodzielnym (*in se*) i samowystarczalnym (*per se*). Słynna definicja osoby została sformułowana przez Boecjusza na początku V w. i wskazuje, że „osobą jest samodzielny, jednostkowy byt o rozumnej naturze” (*Pesona rationalis naturae individua substantia est*). Samemu Boecjuszowi chodziło o wskazanie wspólnego mianownika dla człowieka i Boga, który też jest bytem rozumnym i wolnym. W ten sposób doprowadził fi-

lozoficznego sformułowania zasady podobieństwa człowieka do Boga.

Od tamtej pory filozofowie zazwyczaj akceptowali definicję Boecjusza, niekiedy dopasowując ją do ram własnego systemu. W ten sposób Tomasz z Akwinu wskazał na akt istnienia osoby, jako pierwszą jej przyczynę. Oprócz niego wymienił intelektualny charakter bytu, jako warunek bycia osobą oraz – co stanowiło pewną nowość – nawiązywanie przez osoby specyficznych relacji, charakterystycznych tylko dla osób, które z czasem nazwano relacjami osobowymi.

Relacje są zawsze jakimś odniesieniem czegoś do czegoś innego. Stanowią więc taki rodzaj przypadłości, które są zapodmiotowane jednocześnie w kilku bytach. Interesują nas tu relacje realne, czyli takie, które łączą ze sobą realne byty, a przede wszystkim osoby.

Najbardziej podstawowe odniesienia człowieka do innych osób budują się wprost na przejawach *aktu istnienia*, nazwano relacjami istnieniowymi. Trzy z nich, miłość, wiara i nadzieja są współobecnością osób.

Relacje istnieniowe odróżniamy od relacji podmiotowanych przez różne elementy istoty człowieka, które nazywamy relacjami istotowymi. Chodzi tu przede wszystkim o relacje poznania i decyzji. Te relacje mają zazwyczaj charakter spotkania osób.

Spotkanie bowiem kojarzy się z chwilowym zetknięciem się ludzi; obecność jest czymś bardziej trwałym. Spotkaniem nazwiemy zauroczenie się w sobie dwojga osób na początku ich znajomości. Ich późniejszy trwały związek w postaci małżeństwa nie będziemy dalej nazywali spotkaniem, będzie to bowiem już codzienna obecność tych osób w swoim życiu.

Spotkaniem jest także każde zetknięcie się osób ze względu na spełniane przez nie funkcje: nauczyciela – ucznia, urzędnika – interesanta, lekarza – pacjenta. Często są to relacje myślnie, w których druga osoba redukowana jest do funkcji, którą spełnia. Często też traktujemy innego człowieka, jako kogoś dostarczającym nam jakiegoś naszego dobra; niekiedy tym pożądanym dobrem jest wprost coś co należy do osobowościowego lub bytowego wyposażenia tej osoby, np. jej wiedza, wdzięk, poczucie humoru.

Obecność – przypomnijmy – jest relacją się osób ze względu na to, że są osobami. Postaciami obecności są relacje osobowe, tradycyjnie określane jako miłość, wiara i nadzieja. Tylko zatem w ramach obecności nawiązujemy z drugą osobą relacje ze względu na to, że jest ona osobą. Nie zachodzi więc tu redukowanie osoby do roli wytworu, czy (jak powiedzą fenomenologowie) „spełniacza” naszych celów. W świetle powyższego można sformułować postulat podejmowania innych relacji, także relacji myślnych, w odniesieniu do osoby tylko w obszarze obecności. Wtedy nawet w relacjach myślnych nie dokona się redukcja osoby do spełnianej przez nią funkcji.

Biorąc pod uwagę obecność jako funkcjonowanie we wspólnotach osób relacji miłości, wiary i nadziei, możemy powiedzieć, że te relacje osobowe stanowią postać obecności i że istotą tej obecności jest osobowa relacja miłości, a osobowe relacje wiary i nadziei są sposobami chronienia tej obecności, a w niej głównie właśnie osobowej relacji miłości. To chronienie bowiem dokonuje się poprzez działania intelektu i woli, a więc w poznaniu i postępowaniu. A zatem to osobowa relacja wiary „uruchamia” poznawcze działania chroniące

miłość, tak jak osobowa relacja nadziei mobilizuje do postępowania chroniącego osoby i ich wzajemne powiązania.

* * *

Rozumienie człowieka jako osoby, zaproponowane na początku VI wieku, weszło na stałe nie tylko do filozofii, lecz stało się podstawą rozmięcia człowieka w innych dziedzinach kultury. Ujmuje ono bowiem w lapidarnej formule intelektualność człowieka, jego podmiotowość, wolność i miłość. Dlatego – jak rzadko która teoria filozoficzna – teoria osoby jest dość powszechnie akceptowana i w filozofii, i w kulturze.

Osoba nawiązuje z innymi osobami relacje, które stanowią tworzywo ludzkich wspólnot i sprawiają ich trwanie, nazywane obecnością.

Możemy także znane z literatury podziały miłości potraktować jako odmiany obecności. W przedstawionym wyżej tomistycznym podziale dostrzeżemy wyraźniej różnice pomiędzy poszczególnymi poziomami i odmianami miłości. Przede wszystkim przyjaźń – ta odmiana miłości, którą Arystoteles i Tomasz zdawali się cenić najwyżej – wydaje się być pełnym i harmonijnym funkcjonowaniem wszystkich trzech relacji osobowych. Tylko ta sytuacja może bowiem owocować tym, co w opisie przyjaźni Arystoteles i Tomasz akcentowali: pełna wzajemność, pełne zaufanie, stałą gotowość przyjścia z pomocą. W „miłości-caritas” jako postaci obecności zdaje się dominować osobowa relacja nadziei. To ona wyznacza w niej aspekt pragnienia dobra obecności kochanej osoby. Słusznie więc moraliści chrześcijańscy wskazywali Boga jako na Najwyższe ludzkie Dobro i ostateczny cel życia człowieka. Miło-

sierdzie, z kolei, jest dominowaniem wiary jako zaufania i prawdomówności. Prawda odkrywana w relacji poznania uwyrażnia potrzeby i braki, któremu miłosierdzie chce zaradzić. Dominowanie w miłosierdziu osobowej relacji wiary owocuje w nim także swoistą obojętnością na własne dobro, nie oczekiwaniem czegoś dla siebie, właściwym altruizmem.

Dominowanie w obecności jakiejś z relacji osobowych towarzyszących miłości nie oznacza jeszcze braku drugiej z nich. Jednakże zakłócenia w funkcjonowaniu ludzkich wspólnot zdarzają się faktycznie, co wskazuje na realne zakłócenia w funkcjonowaniu osobowej obecności. Te zakłócenia polegają – jak się wydaje – na niedomaganiu osobowej relacji wiary lub nadziei, a co za tym idzie na braku właściwej ochrony miłości ze strony intelektu bądź woli.

Rozdział trzeci

WŁADZE CZŁOWIEKA

Władze – jak pamiętamy – to „część” możliwości wyspecjalizowana przez formę do wykonywania określonych operacji. A zatem władz jest tyle ile gatunków czynności. Dwa podstawowe rodzaje to władze poznawcze i dążeniowe.³

Władze poznawcze służą do odbierania, rozpoznawania, właśnie ujmowanie poznawczego otaczającej nas rzeczywistości. Pamiętamy, że przedmiotem władz poznania jest byt ujęty jako prawda.

Władze dążeniowe ustosunkowują się do tego, co poznaliśmy. Ten stosunek może być dwojaki: chęć poznanej rzeczy; przy czym „chęć” należy tu rozumieć w bardzo szerokim zakresie – chęć poznać dokładniej, chęć zaprzyjaźnić się, wreszcie także – chęć posiadać. Mówimy wtedy o dążeniu, chceniu,

³ Tak w tym tekście określono łacińskie *appetitivum*, dziedzinę władz pożądarkich. Termin *dążenie* bardziej treściowo odpowiada łacińskimi *appetitus* i wobec tego – jak się wydaje – lepiej funkcjonuje w naukowo-popularnym wykładzie antropologii filozoficznej.

pożądaniu, pragnieniu itp. A sam byt, do którego się w ten sposób odnosimy nazywamy swoim dobrem.

Funkcjonalna kolejność władz jest zawsze taka, że najpierw coś poznajemy, a dopiero na podstawie uzyskanych informacji oceniamy poznany byt i ustosunkowujemy się do niego. Oznacza to, że pierwsze są władze poznawcze i właściwie absurdalne byłoby myślenie, że jest odwrotnie. Jednak obserwujemy często działanie władz dążeńiowych zanim cokolwiek pomyślimy; ba, po chwili namysłu zauważymy, że nasze życie trwa w dużej mierze dzięki temu, iż pożądamy pewnych rzeczy zupełnie sobie nie uświadamiając wcześniej ich istnienia. Np. uczucie głodu pojawia się niezależnie od tego, czy myślimy o jedzeniu. Apetyt na określoną potrawę pojawia się pod wpływem jakiegoś bodźca, np. przypomnienia sobie, wyobraźni, zapachu. Sam głód jest niezależny od tego wszystkiego. Podobnie jest ze sprawami seksu. Jest to tzw. *pożądanie naturalne*, które ma chronić na ziemi życie jednostek i gatunków. Nie jest jednak prawdą, że nie ma ono za swą podstawę poznania. Jednak poznanie owo nie dokonuje się w bycie, wyposażonym w *pożądanie naturalne*, lecz bierze się w nim z mądrości Autora stworzeń, *który najlepiej wie, co dla nich jest dobre*.⁴

Poznanie ludzkie, z powodu swoistej złożoności ludzkiej istoty jest także dwupoziomowe. Rzeczywistość fizyczną odbieramy poprzez zmysły i na odebranych materiale „pracują” zarówno zmysły poznawcze jak i intelekt. Błędem jest tu oddzielanie funkcji obydwu zespołów władz poznawczych. Gdy

⁴ Jest to teza św. Tomasza z Jęgo *Summa Theologiae*, np. I, q.6, 1. (Dalej będę używał skrótu: STh.)

bowiem odrzucimy tezę o „współpracy” zmysłów i intelektu, i ponadto nie znajdziemy władzy poznawczej odbierającej rzeczywistość niefizyczną, będziemy wtedy musieli wymyślić jakąś pozanaturalną drogę poznawania przez nas istot rzeczy: *Zapamiętanie idei* – Platon, *oświecenie przez Boga* – Augustyn, *pojęcia wrodzone* – Kartezjusz, *aprioryczne formy poznawcze* – Kant, *bezpośrednie doświadczanie istot* – Husserl. Jako pierwszy Arystoteles zauważył, że *niczego nie ma w intelekcie, czego by przedtem nie było w zmysłach*

Byt, znajdujący się na zewnątrz nas, najpierw dostrzegamy za pomocą zmysłów zewnętrznych. Każdy z nich odbiera właściwe sobie wrażenie: wzrok – barwy, słuch – dźwięki, itd.⁵ Jednak w sobie mamy pewien scalony obraz odebranych wrażeń. Tego scalenia dokonać musiało określone „narzędzie” zmysłowe. Nazwano je zmysłem wspólnym (*sensus communis*). Z utworzonej postaci zmysłowej (*species sensibilis*) wyobrażenia (*imaginatio*) tworzy jedno wyobrażenie, odnoszące się do poznanej rzeczy. To wyobrażenie przechowywane jest przez pamięć (*memoria*), natomiast operacji na wyobrażeniach dokonuje zmysł oceny (*vis cogitativa*) który zarazem podpowiada uczuciom jak wobec poznanej rzeczy mają się zachować. Uczucia są bowiem na poziomie zmysłowym zareagowaniem na poznawaną rzecz. Biorą się one stąd, że przedmiot ujęty w wyobraźni jako pewna zmysłowa prawda przedstawiony jest uczuciom przez wspomnianą władzę osą-

⁵ Arystoteles (a za nim cała tradycja) wymieniał pięć zmysłów zewnętrznych: wzrok, słuch, smak, powonienie i dotyk. Św. Tomasz uważa jednak, że dotyk jest tu pewnym rodzajem (swoistą grupą) zmysłów, a nie zmysłem jednostkowym. Potwierdza to współczesna fizjologia.

du jako zmysłowe dobro lub zło. Dobro lub zło zmysłowe oznacza po prostu rzecz dla nas przyjemną bądź przykrą. Uczuciowość jest więc władzą dążenia zmysłowego.

Władzami w sensie ścisłym duchowymi są władze jest dziełem dwóch intelektów: czynnego (*intellectus agens*), który je przygotowuje i możliwościowego (*intellectus possibilis*), który jest ostatecznym kresem poznania i przejmując w siebie informacje o rzeczy rozumie je. Dążenie intelektualne, czyli decydowanie, jest dziełem woli (*voluntas*), która korzystając ze wskazań intelektu (lub nie) podejmuje decyzję o ludzkim działaniu.

Intelekt czynny wydobywa w postaci zmysłowej treści poznawalne intelektualnie (tzw. *intellectibilia*), tworząc z nich tzw. postać intelektualną (*species intellectibilis*), którą przejmują intelekt możliwościowy i ją rozumie. Te treści intelektualne to przede wszystkim informacje o istocie poznawanego bytu, że jest to np. człowiek lub drzewo. Ponadto, treści te intelekt ujmuje wraz z własnościami istnieniowymi: realnością, odrębnością i jednością. One także, przechodząc poprzez zmysły i będąc swoiście uwikłane w materiał zmysłowy, w swej istocie nie stanowią przedmiotu żadnej z władz zmysłowych (nie mają barwy, smaku, zapachu, kształtu, itd.). Intelekt czynny zatem jest odpowiedzialny za „przejście od zmysłów do intelektu”. Jest on – według wyrażenia Arystotelesa – swoim światłem, które rozświetla treści zmysłowe, aby intelekt możliwościowy mógł w nich „dostrzec” to, co poznaje, czyli treści intelektualne. Intelekt czynny ponadto, zgodnie ze swą naturą „pośrednika” pomiędzy intelektem i zmysłami, kontroluje władze zmysłowe za pomocą kryterium zgodności tworzonych przez nie wyobrażeń z rozumieniami, rodzącymi się

w intelekcie możliwościowym. Często bowiem wyobraźnia podsuwa nam obrazy i sytuacje, o których intelekt mówi, że są nieprawdziwe, niemożliwe, nie zdarzyły się.

Funkcjonowanie woli jest decydowaniem. Polega on, z grubsza, na zareagowaniu „tak” lub „nie” na ujęty przez intelekt przedmiot. Owo „tak” oznacza, że ten przedmiot traktujemy jako pewne dobro dla nas i wobec tego chcemy go dla siebie. „Nie” oznacza, że przedmiot ów nie ma waloru dobra, czyli stanowi pewne zło, i wobec tego będziemy go unikać.

* * *

Doszliśmy zatem do sedna tytułowego zagadnienia książeczki. Ważna jednak staje się w tym momencie jakość tego funkcjonowania woli, czyli innymi słowy jakość naszych decyzji.

Relacje podmiotowane przez zawarte w istocie człowieka władze to relacje istotowe. Wśród tych relacji nie wszystkie są decydowaniem. Część z nich to relacje poznania, o których charakterze nie decyduje poznający człowiek. Zależą one od poznawanego przedmiotu. Pomyłki w tym miejscu są szczególnie dotkliwe, gdyż uniemożliwiają w efekcie sensowne postępowanie, a nawet porozumienie się między ludźmi. Poznając bowiem np. drzewo to nie my decydujemy, że jest ono zielone, a nie białe – o tym w sposób swoisty decyduje samo drzewo. W poznaniu chodzi o jak najwierniejszy opis tego drzewa. Jeśli bowiem chcielibyśmy na nie wejść – to taki opis pomoże bardzo w osiągnięciu tego celu. Dlatego decydowanie w poznaniu jest zupełnie pozbawione sensu, gdyż byłoby wymyślaniem drzewa, a nie wiernym opisem. Spróbujmy wejść na takie wymyślone drzewo.

Schemat władz człowieka można zestawić w prostej tabeli:

	Zmysłowe	Intelektualne
Poznawcze	Zewnętrzne: 1. wzrok 2. słuch 3. smak 4. powonienie 5. dotyk Wewnętrzne: 1. zmysł wspólny 2. pamięć 3. reminiscencja 4. vis cogitativa	Intelekt czynny Intelekt możnościowy
Dążeniowe	Władza pożądliwa Władza gniewliwa	Wola

Rozdział czwarty

SPRAWNOŚCI WŁADZ LUDZKICH

To, że wie się, jak coś należy zrobić nie oznacza jeszcze, że to zrobimy lub że zrobimy to dobrze. Dobre wykonywanie określonych czynności wymaga bowiem pewnego wyćwiczenia władz do wykonywania tych czynności. To wyćwiczenie w przypadku władz duchowych nazywamy usprawnieniem.

Władze zmysłowe także podlegają wyćwiczeniu, lecz w nich dokonuje się to mechanicznie i stanowi raczej tylko przyzwyczajenie, zwane przez specjalistów nawykiem.

Dla naszych rozważań ważne staje się odróżnienie nawyków od sprawności (*habitus*), gdyż jak zdążyliśmy się zorientować, ku działaniom na zewnątrz pchają nas uczucia lub skłania nas do nich wola. Uczucia nabywają nawyków. Wola podlega usprawnieniu. Usprawnienia jednak mają charakter rozumny. Cechą charakterystyczną korzystania z usprawnień jest zadowolenie z wykonywania usprawnionych czynności. Usprawnień nabywa intelekt i to w odniesieniu do poznania teoretycznego jak i do postępowania oraz wola. Usprawnie-

nia, które ze swej natury skierowują nas ku moralnemu dobru nazywa się cnotami.

Sprawności intelektu nabywamy już we wczesnym dzieciństwie, gdyż bez nich nie potrafilibyśmy podjąć najprostszycz działań. Taką pierwszą wymienianą przez specjalistów sprawnością jest tzw. *sprawność pierwszych zasad poznania*. Te pierwsze zasady to:

1. *Zasada odrębności (niesprzeczności)*: jeden byt nie jest drugim bytem; byt nie jest zarazem niebytem.
2. *Zasada tożsamości*: byt jest bytem, ma w sobie to, co go stanowi.
3. *Zasada niepowtarzalności (wyłączonego środka)*: byt i niebyt, a także dwa byty nie mają części wspólnych.
4. *Zasada realności (racji dostatecznej)*: przyczyną bytu może być tylko byt (realny skutek wskazuje na realną przyczynę).

Nietrudno się zorientować, że pierwsze zasady opisują najbardziej podstawowe prawa rzeczywistości, których sobie na co dzień nawet nie uświadamiamy, ale skoro pierwsze zasady są pewną wiedzą o rzeczywistości to znaczy, że tej wiedzy kiedyś musieliśmy się nauczyć. W przeciwnym wypadku trzeba by przyjąć tezę, że rodzimy się już z pewną wiedzą lub że taką wiedzę otrzymujemy w sposób nadnaturalny. Tymczasem tego, co umiemy, musimy się uczyć. Nie ma zatem wiedzy wrodzonej, a wiedzę wlaną otrzymujemy od Boga w okolicznościach nadzwyczajnych. Wszystkiego normalnie uczymy się sami, także więc i pierwszych zasad poznania.

Następnej sprawności nabywamy już w sposób w pełni świadomy. Jest to bowiem sprawność wiedzy. Jednak i tu są pewne trudności interpretacyjne. Otóż wiedzę zwykle utożsa-

miamy z sumą informacji na dany temat. Ale już w starożytności Heraklit z Efezu zauważył, że erudycja nie sprawia rozumności. Ponadto erudycja nie jest sprawnością, lecz jakimś nagromadzeniem, właśnie sumą. Gdyby była sprawnością to by oznaczało, że najbardziej usprawnione w wiedzy są encyklopedie, słowniki, biblioteki i komputery, a nie ludzie. A przecież sprawności nabywają tylko ludzie, a nie rzeczy. Wynika z tego, że wiedza nie utożsamia się z sumą określonych informacji, choć w pewien sposób się z nim wiąże. Sprawność ta bowiem oznacza umiejętność ustalania precyzyjnych informacji na temat istoty spraw i rzeczy. Oznacza rozpoznawanie tej istoty. Skutkuje oczywiście nabywaniem informacji, ale pomylenie przyczyny (sprawności wiedzy) ze skutkiem (informacjami, erudycją) w tym wypadku spowoduje, że tak naprawdę niczego się nie dowiemy. Wyobraźmy sobie np., że w dniu zmartwychwstania Cyceon pyta nas co to jest samochód. Jeśli zaczniemy odpowiadać z pozycji erudycji i wymieniać po kolei wszystkie części katalogowe jakiegoś fiata lub fordą, to nasz rozmówca nadal nie będzie miał pojęcia o samochodzie; gdy jednak opowiemy mu jakie funkcje spełnia samochód, czyli wskażemy na istotę tej rzeczy, którą w przypadku wytworów jest pełniona przez nie funkcja, to możemy mieć nadzieję, że nasz rozmówca będzie miał, przynajmniej blade pojęcie o tym pożytecznym wynalazku.

Aby żyć prawidłowo i nie podejmować szkodliwych dla siebie i innych poczynań, potrzebujemy jeszcze sprawności, która zarazem ujmuje prawdę o bycie (skutek wiedzy) z dobrem tego bytu. Takiej konfrontacji dokonuje sprawność mądrości, która polega właśnie na ocenianiu z pozycji dobra tego, co wiemy o bycie. Dla wyjaśnienia mądrości prof.

M. Gogacz posługuje się zwykle przykładem mleka i alkoholu. Obydwe te mieszaniny z pozycji czystej wiedzy prezentują się interesująco, jednakże z pozycji mądrości odrzucamy alkohol, który w kontakcie z naszym organizmem wywołuje przykre skutki, a wybieramy mleko, które tenże organizm wspomaga.

Trzy omówione sprawności zalicza się do tzw. sprawności teoretycznych lub poznawczych intelektu, mimo że mądrość wyznacza nasze postępowanie. Mądrość jednak nim nie kieruje, wyznacza tylko cel naszym działaniom. Postępowaniem człowieka rządzą tzw. praktyczne sprawności intelektu.

I podobnie jak w przypadku sprawności poznania, pierwsza sprawność postępowania jest tak podstawowa i powszechna, że nawet nie uświadamiamy sobie jej posiadania. Sprawność tę św. Tomasz z Akwinu nazywa praszumieniem (*synderesis*) Polega ona na tym, że człowiek zawsze chce dla siebie dobra, a unika tego, co mu szkodzi. (Sumienie⁶ dla Tomasza jest osądem intelektu nad naszym postępowaniem dokonywanym w świetle praszumienia).

Najbardziej pożądaną sprawnością postępowania jest roztropność. Polega ona na dobraniu odpowiednich środków dla osiągnięcia celu. Ten cel działania – przypominamy – określa mądrość; jego osiągnięcie natomiast jest dziełem roztropności. Moralisci uważają, że do moralnej dobroci ludzkiego postępowania nie wystarczy, aby cel tego postępowania był dobrze obrany (zadanie mądrości), lecz aby także był dobrze osiągnięty (zadanie roztropności). Np. ukończenie studiów jest dobrym celem dla młodego człowieka, lecz jeśli dopnie

⁶*Conscientia.*

on tego celu podrabiając podpisy pod zaliczeniami, okłamując wykładowców, ściągając na egzaminach i kopiując prace semestralne, to nawet gdy uzyska dyplom nie ma moralnego prawa nim się posługiwać.

Ostatnią wymienianą sprawnością praktyczną intelektu jest sztuka, czyli umiejętność wytwarzania. Aby bowiem coś zrobić trzeba przede wszystkim wiedzieć jak to zrobić. Ta swoista wiedza, a ponadto pewna wyćwiczona umiejętność – to właśnie sprawność sztuki. Sztuki więc wymaga niemal wszystko, co robimy: nauczanie jest sztuką, ale także uczenie się.

Dobro moralne – powtórzmy – wymaga nie tylko tego, aby cel działania został należycie wybrany, co jest dziełem mądrości, lecz także, aby był roztropnie osiągnięty. Najpierw nabywa roztropności intelekt wielokrotnie kierując ludzkim postępowaniem, starając się za każdym razem wybrać najodpowiedniejsze środki do osiągnięcia celu. Po wielu takich ćwiczeniach intelekt z łatwością wybiera odpowiednie środki do uzyskania zamierzonego celu. Ta łatwość to właśnie roztropność intelektu.

Roztropności nabywa też wola, gdyż współdziała z intelektem w każdym ludzkim postępowaniu, także i w tym do którego odnosi się roztropność intelektu. Św. Tomasz wskazuje na szczególną rolę tej cnoty pisząc, że jest ona „ze swej istoty cnotą intelektualną; posiada jednak materię wspólną z cnotami moralnymi, gdyż jest sprawnością należytego postępowania. Z tego względu więc zalicza się także do cnot moralnych”.⁷

⁷ *STh*, I-II, q.58, 3 ad 1. (Wyd. polskie: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 11, *Sprawności* (1-2, qq.49-70), tłum. F. W. Bednarski, 1965, s. 112).

Moralisci uważają roztropność za najbardziej niezbędną w życiu ludzkim cnotę, gdyż dobre życie polega głównie na dobrym działaniu.

Podobnie rzecz ma się ze sprawiedliwością. Jest to bowiem cnota woli, ale jej działanie wymaga sprawnego rozumu, gdyż jej zadanie polega na wprowadzaniu rozumnego ładu w życiu ludzi i społeczeństw. Sama sprawiedliwość jest oddaniem każdemu tego, co mu się słusznie należy.

Umiarkowanie jest cnotą woli, odnoszącą się do uczuć. Cnota ta „wymierza” wszystkie te uczucia, które stanowią dążenie do jakiegoś dobra. Główne zadanie tej cnoty polega na uporządkowaniu w nas uczuć, które pojawiają się pod wpływem pożądania naturalnego. Jest to bardzo silne pożądanie, gdyż jego cel, czyli zachowanie życia jednostki i gatunku, jest celem bardzo ważnym, który musi zostać dochowany nawet w najbardziej niesprzyjających okolicznościach. Stąd siła, w jaką Stwórca wyposażył pożądanie naturalne. W zwykłym jednak ludzkim życiu ta siła jest zbędna, musi zatem zostać uporządkowana, aby nie opanowała człowieka, czyniąc ze swych, ważnych skądinąd celów, cele jedyne. Dlatego konieczna jest tu cnota umiarkowania.

Męstwo – z kolei – ma inne zadania. Musi chronić uczucia przeciwstawiające się złu, pohamowywać strach i zwątpienie. Nie dopuścić do rozpacz i załamania się. Męstwo zasadniczo odnosi się do „trudności”, które występują na drodze do dobra lub które uniemożliwiają uniknięcie jakiegoś zła. Można powiedzieć, że męstwo reguluje i ukierunkowuje działanie władzy podmiotującej uczucia. Skutkiem tej cnoty jest stałość uczuć, pozbawiona lęku przed złem, koniecznością walki o dobro, czy koniecznością poświęceń.

* * *

Dobrze decydować – to sedno problemu ukrytego pod hasłem „człowiek i decyzja”. O tej jakości naszych decyzji decydują nasze umiejętności, które w klasycznym i realistycznym myśleniu nazywa się sprawnościami i które się przypisuje władzom człowieka. Stąd nabycie odpowiednich sprawności zarówno poznawczych, jak i tych, które odnoszą się do postępowania, jest podstawowym przygotowaniem nie tylko do kierowania innymi ludźmi, lecz w ogóle do życia.

Omówione cnoty i sprawności można ująć w następującej tabelce:

Sprawności intelektu		Cnoty woli
poznawcze	decyzyjne	
SPRAWNOŚĆ PIERWSZYCH ZASAD	PRASUMIENIE (SPRAWNOŚĆ I ZASAD POSTĘPOWANIA)	ROZTROPNOŚĆ
WIEDZA	ROZTROPNOŚĆ	SPRAWIEDLIWOŚĆ
MĄDROŚĆ	SZTUKA	MĘSTWO
		UMIARKOWANIE

Rozdział piąty

OSOBOWA RELACJA MIŁOŚCI

Relacja ta określana jest dość wieloznacznym słowem miłość, ale też trudno o bardziej szerokie po względem treści określenie tej najbardziej podstawowej relacji. Naturę miłości wyznacza realność, w związku z tym miłość, w swej podstawowej formie jest współprzebywaniem, wzajemną obecnością, jakimś *byciem dla siebie*, gdyż to wszystko wyznacza spotkanie osób w fakcie ich realności, motywowane samym tylko istnieniem.

Ponadto, w tę relację człowiek wprowadza treści istotowe. Coś rozpoznaje, decyduje, wnosi swoje emocje, wprost całą swą osobowość.

I zauważmy tu jeszcze jedną istotną kwestię. To człowiek decyduje o miłości. Człowiek ją chroni, rozwija lub zrywa. Miłość bowiem jest relacją wyznaczaną przez podmiot i *kres*. Błędem jest zatem sądzić, że to my zależy od miłości, że jest ona kapryśna, że „sama” się kończy, wygasa lub też odwrotnie: gwałtownie nas dopada, zniewala, zmusza do zmiany życia, zerwana zobowiązań, zdrady. Pogląd, że podmioty zale-

zą od relacji został wymyślony przez Platona, który byty uznał za odbitki idei, czyli ostatecznie za skutek relacji „odbijania”. Potem neoplatonicy uznali, że relacje, które łączą ludzi bytują już wcześniej i tylko czyhają, aby połączyć ze sobą przypadkowe byty. Obciążamy lub chwalimy wtedy los, fatum, niekiedy Opatrzność. W przypadku miłości takie traktowanie tej relacji ma swoją długą tradycję. Artystyczną ilustracją intelektualnego absurdu jest mit o Amorze, utrwalony w przeróżnych odmianach w kulturze. Czyż nie traktujemy miłości jako skutku ugodzenia nas strzałą z łuku Amora? Przypomnijmy sobie jak często ów łucznik przedstawiany jest z zawiązanymi oczyma. Miłość jest ślepa – mówimy wtedy. A Poeta dopowiada: „serce nie sługa, nie wie co to rozkaz”⁸. I do tego wydaje się nam, że to są spontanicznie powstające rozumienia, wynikające z wnikliwej obserwacji zawiłań ludzkiej miłości. Tymczasem jest to jedynie funkcjonowanie w kulturze neoplatonickiej tezy o samodzielnym istnieniu relacji, wcześniejszym od podmiotu i kresu, na które relacja niespodziewanie spada, według nieznanego nam zamysłu. W ten sposób traktujemy los, fatum, kaprysy Amora.

1. Miłość naturalna

Tomasz z Akwinu, wiążąc miłość z typami pożądania, wymienia miłość naturalną, zmysłową i intelektualną. Miłość ma

⁸ I Poeta ma rację, gdyż organy wewnętrzne działają niezależnie od naszej woli, ale przecież zdajemy sobie sprawę, że nie o taką interpretację wiersza chodziło romantycznemu wieszczowi.

każdym z tych poziomów pożądaną ma postać wyznaczoną przez podmiot. Pierwsza jest miłość naturalna. Zwykle – za Tomaszem zresztą – wiąże się ją z nakierowaniem do utrzymania się przy życiu i prokreacji. Jest to słuszne ujęcie, lecz niepełne. Tomasz bowiem powiada, że pożądanie naturalne nie jest jakąś osobną władzą, lecz skłonnością bytu przejawiającą się we wszystkich odmianach pożądanego posiadanych przez byt. A zatem w przypadku człowieka pożądanie naturalne sytuuje się w zmysłach i woli. Dlatego – zgodnie z myślą Akwinaty – Jacques Maritain mógł napisać, że „owe instynktowne dążności i skłonności zostały opanowane i przeniesione w dynamizm pojmowania intelektu i we właściwą sferę natury ludzkiej jako typowo takiej, tzn. jako obdarzonej i prześiąkniętej rozumem. ... Tak więc będziemy mieli na przykład skłonności do rodzenia dzieci nie tylko fizycznie, ale również do formowania ich etyki, do jedności i stabilności rodziny. Oto skłonności prawdziwie ludzkie, nawet jeśli dotyczą tego, co w człowieku wspólne ze zwierzętami. Natura obmyła się w wodach intelektu”⁹. A zatem i miłość naturalna, owa „complacentia”, jak ją Tomasz nazywa wnosi cały szereg akcentów odnoszących się do miłości w ogóle. Jest to bowiem zarówno upodobanie, jak i upodobnienie (stąd określenie, że miłość jest relacją upodobnienia natur), a także elementarna życzliwość, uprzejmość, zgoda, czy tak jak „complacentia” tłumaczy Mieczysław Gogacz: „współupodobanie, współżyczliwość, akceptacja, współodpowiedniość, otwartość”¹⁰.

⁹ J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tł. J. Fendrychowa, 1988, s. 270.

¹⁰ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, 1985, s. 13.

2. Miłość na poziomie uczuć

Miłość jako przejaw dążenia zmysłowego realizuje się w uczuciach. Podkreśla się, że w cechą charakterystyczną uczuć, wynikającą z samej ich natury, jako przejawu dążenia zmysłowego jest poszukiwanie pewnego dobra dla siebie. Cechą więc rozpoznawczą uczuć jest ten właśnie ostateczny akcent na siebie: nawet gdy komuś pomagamy – to dlatego, że daje nam to satysfakcję, gdy utrzymujemy z kimś serdeczne kontakty – dlatego, że dobrze czujemy się w jego obecności, zapewnia nam poczucie bezpieczeństwa lub beztruską zabawę, będąc tzw. duszą towarzystwa, nawet gdy z miłością odnosimy się do Boga – to dlatego, że zachwyca nas piękno Ewangelii, fascynuje osoba Chrystusa, cieszy radość, pokój, wyciszenie, które są skutkami tej miłości. To odróżnianie jednak miłości na poziomie uczuć od miłości jako relacji osobowej jest ważne z powodu odmiennych skutków, które obie te relacje powodują: tylko bowiem relacje osobowe sprawiają obecność; uczucie jest zawsze tylko spotkaniem. W naszym działaniu i przeżyciu bowiem często nie jesteśmy w stanie odróżnić uczuć od relacji osobowych (może dlatego w tradycji często poszczególne uczucia i relacje osobowe mają te same nazwy). Działa bowiem człowiek, który jest jednością duszy i ciała. W aktach zewnętrznych więc uwidacznia się bardziej ta podstawowa jedność ludzkiego *compositum*, niż poszczególne jego składniki w postaci władz i ich cnót. Ponadto uczuciowość, będąca funkcją naszej natury cielesnej, w swojej „materii” jest prostą konsekwencją tej natury i np. temperamentu. Jedni ludzie więc nawet chwilowe emocje przeżywają z niecodziennym entuzjazmem lub spazmatycznie, inni – nawet głębokie wzrusze-

nia – przeżywają w swym wnętrzu, nie uzewnętrzniając ich nie z powodu opanowania, czy wstydu (bo i tak być może), lecz z powodu takiej właśnie konstrukcji psychicznej.

Innym ciekawym akcentem w miłości uczuciowej jest rola w niej piękna. Piękno, w osobowościowej warstwie człowieka, wywołuje wiele rozmaitych skutków, które znane są teoretykom wychowania, głównie religijnego. Wymieńmy główne z tych skutków:

- 1) scala uczucia i emocje wywołując w nich fascynacje,
- 2) uwrażliwia na dobro, przez co jest najskuteczniejszym sposobem wychowania prawości sumienia.

Zauważmy, iż wyrażono tu głęboki związek piękna z dobrem oraz jego wpływ na uczucia, a także na wolę oraz intelekt.

Wydaje się, że piękno oddziałując na władze poznawcze i decyzyjne człowieka wiąże się z dobrem lub prawdą, albo z prawdą i dobrem jednocześnie. I zauważmy od razu, że ujęcie piękna jako dobrego, jako prawdziwego, bądź jako dobrego i prawdziwego zarazem, wiąże się z intelektem i wolą jako podmiotami. Związek piękna z dobrem, a co za tym idzie, także z nadzieją, jest dość powszechnie znany i rozmaicie ujmowany: „Piękno ma moc przywoływania, nie ma mocy spełniania tęsknot”¹¹, ... „wprowadza w nadzieję, nigdy w rozpacz i nigdy w miłość ... budząc jednak oczekiwanie, które jest nadzieją, kieruje do prawdy i dobra, wiary i miłości...”¹². Związek piękna z prawdą jest mniej jasny, musi jednak jakoś

¹¹ M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985, s. 49.

¹² *Tamże*, s. 128.

zachodzić, skoro piękno chroni miłość, a tym, co chroni miłość, jest jej związek z prawdą i dobrem. Wiąże się jednak piękno z kontemplacją. Można zaryzykować stwierdzenie, że na różnych odmianach związku piękna z prawdą i dobrem fundują się odmiany piękna, mówi się bowiem o pięknie cielesnym, duchowym itd.

3. Miłość *dilectio*

Miłość jako odniesienie do siebie osób Tomasz nazwał „*dilectio*”. W ramach tej odmiany miłości najpierw wypada wyróżnić przyjaźń, która jest wzajemną miłością połączoną z okazywaniem sobie dobroci.

3.1. Przyjaźń (*amicitia*)

I Arystoteles, i św. Tomasz przypisują przyjaźni znacznie większą rolę niż zdaje się to czynić współcześnie. Przyjaźń bowiem jest pełną wzajemnością (relacją „*actus et actus*” – po wie Akwinata)¹³, jest podstawą tworzenia się wspólnot i ich zasadniczym „*tworzywem*”. Tej postaci „*dilectio*” nie towarzyszy jakkolwiek brak w postaci zła. Można więc powiedzieć, że przyjaźń wypełnia samo dobro. Jest więc w niej miejsce na radość przy spotkaniu, pragnienie spotkania podczas nieobecności przyjaciela. Nie jest jednak w stanie wywołać tęsknoty lub smutku, czyli uczuć których podmiotem jest zło.

¹³ *STh* II-II, q. 223, a.1

Gdy Akwinata rozpatruje miłość w porządku bardziej etycznym, niż antropologicznym, to *dilectio* nazywa aktem miłości, zaś przyjaźń – sprawnością lub cnotą nabytą. Od prawdziwej przyjaźni odróżnia przyjaźń z punktu widzenia jej celu, na przyjemnościową i użytecznościową, i odmawia im cech prawdziwej przyjaźni, której celem w ujęciu przedmiotowym jest dobro drugiej osoby, a w ujęciu podmiotowym doskonałość.

Rodzaje przyjaźni wynikają, z kolei, z charakteru wspólnoty tworzonej poprzez jej więzi, np. rodzinna, szkolna.

3.2. Miłość *caritas*

Kolejną odmianą *dilectio* jest miłość *caritas*. Tomasz ją definiuje jako przyjaźń odniesioną do Boga i jako cnotę wlaną. Wydaje się zatem, że w *caritas* wyróżnić musimy warstwę naturalną, czyli to wszystko, co w relacji stanowiącej religię, pochodzi od człowieka oraz warstwę nadprzyrodzoną, czyli wszystko to, co Bóg wnosi do tej relacji. Na zasadność tej dystynkcji wskazuje fakt, iż „*caritas*” jest cnotą wlaną i jako taka musi zawierać w sobie te dwa aspekty: Boży i ludzki. Miłość *caritas* jest odniesieniem człowieka do Boga. Wydaje się jednak, że relacją tą – oczywiście w jej naturalnej warstwie – człowiek może się odnieść do innego bytu niż Bóg¹⁴. Na to, z kolei wskazuje fakt popadania ludzi w rozpacz, która jest załamaniem się człowieka z powodu utraty zabsolutyzowanego przedmiotu miłości. Tylko Bóg może być przedmiotem tej miłości, tylko Bóg bowiem może „unieść” tę miłość z racji

¹⁴ M. Gogacz tę odmianę miłości „*dilectio*” nazywa w swoich pracach miłością „*amor*”.

swjej bytowej struktury bytu „wiecznego i niezmiennego”. Gdy tę relację odniesiemy do innego człowieka, to po pierwsze człowiek nie jest w stanie „udźwignąć” tej miłości, gdyż człowiek nie jest absolutem. (Otello w dramacie Szekspira morduje swą ukochaną żonę, bo nie okazała się absolutnie doskonałym przedmiotem tak właśnie zorientowanej miłości.) Po drugie, utrata takiego przedmiotu miłości jest utartą celu ostatecznego – uzasadnienia wszelkich poczynań życia ludzkiego. Nie dziwi wobec tego rozpacz i nie dziwią samobójstwa, popełniane pod wpływem rozpacz. Św. Tomasz bez ogródek powie, że chodzi tu o źle zidentyfikowany cel ostateczny, pozorne dobro najwyższe. Człowiek bowiem nie jest Bogiem. Miłością odpowiadającą ludzkiej kondycji jest przyjaźń.

Miłość *caritas* jako cnota wlna posiada dwa przedmioty: Boga i drugiego człowieka. Dlatego wydaje się słuszne wyróżnienie tych dwu jej aspektów. Ważne jest też, że miłość *caritas* odniesiona do człowieka zachodzi ze względu na Boga, a zatem obejmuje wszystkich ludzi, gdyż Bóg kocha wszystkich. Tu więc jest miejsce na miłość nieprzyjaciół, których – jak sama nazwa wskazuje – nasza przyjaźń nie obejmuje i objąć nie może.

3.3. Miłosierdzie

Wśród odmian miłości, opierając się na opisie św. Tomasza, powinniśmy wyróżnić jeszcze miłosierdzie – miłość zaradzającą złu bliźnich. Motywem tej miłości jest zawsze jakiś „brak” w drugim człowieku. Miłość zaś „działa” tak, że zło bliźniego traktujemy jak własne i staramy się je zastąpić dobrem. Dlate-

go Akwinata nie wiąże miłosierdzia z przyjaźnią ani z *miłością-caritas*, lecz widzi w niej osobną gatunkowo miłość *dilectio*. Warto też zauważyć, że „naturą” tej odmiany miłości jest specyficzna służba – służba innym z powodu jakiegoś dotyczącego ich zła. Różni się więc ona od tej sprawiającej zawsze radość służby, którą świadczymy naszym przyjaciołom, a którą oni odwzajemniają.

* * *

Opisana wyżej koncepcja miłości opiera się na starannym odróżnieniu jej istoty od wyrażających ją na zewnątrz przejawów. Jest to zresztą nic innego, jak zastosowanie w tym konkretnym przypadku klasycznego arystotelesowskiego odróżnienia istoty (substancji) od przypadłości. Istotą więc miłości jest relacja istnieniowa, wspierająca się na realności bytów. Najbardziej widocznymi przejawami miłości są uczucia.

Oznacza to, iż miłość – obok działań, mających określony zewnętrzny cel – przejawia się także i w inny sposób, np. w sferze uczuć i emocji. Można też powiedzieć, że skutki miłości – to powodowane przez nią relacje kategorialne; przejawy natomiast – to przypadłościowe własności podmiotu.

Odróżnienia, o których mowa mają przede wszystkim cel praktyczny, aby nie utożsamiać przedmiotów tych odróżnień. Należy pamiętać, że wszelkie przejawy relacji osobowych są silnie zindywidualizowane, tak jak zindywidualizowane jest całe osobowościowe wyposażenie człowieka. Skutki miłości, z kolei, które stanowią jakieś działania człowieka, są w znacznej mierze wyznaczone przez okoliczności. Nie są więc one takie same w każdym przypadku, lecz dostosowane do oko-

liczności. Np. miłość chroni osobę kochaną od wszelkich zagrożeń; inne jest jednak zagrożenie podczas pożaru, a inne podczas korzystania ze współczesnej kultury.

Wydaje się, że takie uporządkowanie postaci miłości może posłużyć za model dla etyki chronienia relacji osobowych, z których wszak „największa jest miłość”.

Działaniami bowiem intelektu i woli możemy chronić relacje osobowe, sytuując się wśród osób. Chronienie obecności, która jest podstawowym środowiskiem osób, stanowi zarazem chronienie samych osób, w czym zawiera się sedno życia dobrego pod względem moralnym.

Rozdział szósty

UCZUCIA

Uczucia są elementem składowym ludzkiej osobowości, tak jak posiadanie ciała należy do istoty człowieka. Skutkiem złożenia człowieka z duszy i ciała jest właśnie posiadanie psychiki. Nasz stosunek do uczuć jest prostą konsekwencją stosunku do ciała, a ten – z kolei – zależy od naszego rozumienia człowieka. Jeśli człowiek jest dla nas wyłącznie ciałem, to uczucia stają się wtedy podstawą rozumień, ocen i decyzji. Jeśli jednak uważamy człowieka za duszę jedynie uwięzioną w ciele, to uczucia potraktujemy jak pętające duszę więzy i będziemy je starali się zniszczyć. Tymczasem człowiek jest duchowo-cieleśną jednością, co oznacza, że do istoty bytu ludzkiego należy posiadanie zarówno duszy jak i ciała. Dlatego – być może – pisarze średniowieczni umieścili człowieka *in horizonte*, „na horyzoncie” świata materii i świata ducha, jako byt gromadzący w sobie doskonałości obydwu tych sfer.

Św. Tomasz pisze, że uczucia skierowują nas do jakiegoś dla nas dobra, rozumianego jako przyjemne, korzystne, pożyteczne itp. Podkreśla tylko, że chodzi tu o tzw. dobro dla nas

(*bonum quo ad nos*), którego nie wolno nam mechanicznie utożsamiać z dobrem moralnym – prawdziwym dobrem (*bonum morale – verum bonum*). Uczucia ponadto odpychają nas od tego, co uznają za zło, chodzi tu o wszelkie przykre i nieprzyjemne przedmioty. I znów, zło, któremu sprzeciwiają się nasze uczucia nie jest złem moralnym, gdyż może się zdarzyć, że uczucia skłaniają nas do unikania czegoś, co wynika z moralnego obowiązku.

Tak ujmowane uczucia są w człowieku podmiotowane przez zmysłowe władze dążeniowe (*appetitus sensitivus*). Są to dwie władze, gdyż jedna z nich odnosi się wprost do zmysłowego dobra lub zła, druga zaś ze względu na trud, który towarzyszy uzyskiwaniu jakiegoś dobra lub unikaniu jakiegoś zła. Nazwano je w tradycji władzą pożądlivą (*vis concupiscibilis*) i władzą gniewliwą (*vis irabilis*).

W filozofii klasycznej rozumie się uczucie jako pewien ruch (*motus*) i tak też się je wyjaśnia. Najpierw jest zamierzenie, upodobanie, swoista energia uczuciowa. Jest to zatem jeszcze sytuacja statyczna. Należać ona może jedynie do władzy pożądlivej, gdyż spoczynkowi nie może towarzyszyć przeszkoda w postaci trudu. Podobnie jest i z kresem ruchu uczuć. Jest on albo zadowoleniem, albo smutkiem, zawsze pewnym już spoczynkiem w tym, co uzyskaliśmy lub pogodzeniem się z przykrą dla nas sytuacją.

Z tego, co wyżej powiedziano, wynika następujący schemat podstawowych uczuć: 1) Źródłem dążenia do dobra jest uczucie miłości (*amor*). 2) Źródłem unikania zła jest uczucie niechęci (*odium*). Miłość i niechęć należą do uczuć podmiotowanych przez władzę pożądlivą. 3) Prosty dążeniem do dobra jest pożądlivosc (*concupiscentia*). 4) Prosty unika-

niem zła jest uczucie wstrętu (*fuga*). Proste dążenie lub unikanie oznacza tu uczucia podmiotowane przez władzę pożądlivą. 5) Dążeniem do dobra, któremu towarzyszy trud i wysiłek ze strony człowieka jest uczucie nadziei (*spes*). 6) Wycofaniem się z nadziei, czyli z dążenia do dobra z powodu poddania się przeszkodom stojącym na drodze do tego dobra, jest uczucie rozpacz (*desperatio*). Uczucia nadziei i rozpacz są jakimiś odniesieniami do dobra. W stosunku do trudnego do uniknięcia zła mamy trzy dalsze uczucia. 7) Przewyciężaniem zła jest uczucie odwagi (*audatia*). 8) Unikaniem zła przez wycofanie się jest bojaźń (*timor*). 9) Uczucie gniewu (*ira*) natomiast jest reakcją na zło obecne, któremu jednak człowiek się nie poddaje i które postanawia zaatakować. Zjednoczenie się z dobrem lub złem nie wywołuje – co już sygnalizowano – uczuć podmiotowanych przez władzę gniewliwą. Uczucia te jako pewien spoczynek są domeną władzy pożądliviej. 10) Po zjednoczeniu z dobrem doznajemy uczucia przyjemności (*delectatio*). 11) Zjednoczenie ze złem, czyli pozbawienie jakiegoś dobra, wywołuje uczucie bólu (*dolor*). W taki sposób wyróżnia się jedenaście podstawowych uczuć.

Często mamy do czynienia z różnymi połączeniami tych podstawowych form naszej uczuciowości, np. poruszana już w tym rozdziale tęsknota (*lanquor*) jest połączeniem pragnienia (*desiderium*), jako oczekiwania na kochaną osobę z cierpieniem wywołanym przez jej nieobecność. Tęsknota jest właśnie przykładem powiązań uczuć i miłości.

Warto też zauważyć, że Akwinata przypisuje woli podobne zachowania jak ma to miejsce w przypadku pożądania zmysłowego. W *appetitus intellectualis* mamy wszakże także do czynienia z miłością (*amor intellectualis, dilectio*), dążeniem do

ukochanego dobra, które w tym wypadku nazywa się pragnieniem, radością (*gaudium*), gdy owo dobro uzyskamy lub smutkiem (*tristitia*), gdy bezpowrotnie je utracimy. Niektórym jednak uczuciom odpowiadają po stronie woli jej cnoty. I tak, mamy męstwo zamiast odwagi, sprawiedliwość zamiast gniewu i cnotę nadziei zamiast uczucia nadziei.

Wartość moralna uczuć nie zależy od nich samych, nie możemy wobec tego powiedzieć, że np. miłość jest dobra, a nienawiść zła. Dobrem moralnym są – jak pamiętamy – działania chroniące osoby, podejmowane przez intelekt i wolę człowieka.

Uczucia, gdy uczestniczą w tym chronieniu osób – spełniają moralne dobro. Gdy przeszkadzają – temu dobru się sprzeniewierzają. Według św. Tomasza ten stopień uczestniczenia czuć w działaniach intelektu i woli zależy od stopnia ich porządkowania woli i intelektowi. Podporządkowanie to uzyskujemy na drodze wykształcenia i wychowania.

* * *

Klasyczną koncepcję uczuć możemy ująć w następującej tabeli:

	DOBRO	ZŁO	
WŁADZA POŻĄDLIWA	miłość	niechęć	PODSTAWA
	pożądliwość	wstręt	DZIAŁANIE
	przyjemność	ucz. bólu	SKUTEK
WŁADZA GNIEWLIWA	nadzieja	odwaga	DO PRZEDMIOTU
	rozpacz	bojaźń	OD PRZEDMIOTU
	gniew		

Rozdział siódmy

OSOBOWA RELACJA WIARY

W przypadku analizy osobowych relacji wiary i nadziei doniosłe znaczenie ma jeszcze jedna cecha, charakteryzująca te relacje, to mianowicie, że są to relacje zwrotne (symetryczne lub dwustronne). Odnosi się to stwierdzenie do klasycznej definicji relacji jako „przyporządkowania jednego do drugiego” (*ordo unius ad aliud*), gdzie jedna substancja jest podmiotem relacji a druga – jej kresem. Aktywne zachowanie się podmiotu relacji nazwano *actio*; bierne zachowanie się jej kresu – *passio*. W relacjach osobowych każda z wiążących się nimi osób jest zarazem jej podmiotem i kresem; zarazem więc jej udziałem jest *actio*, jak i *passio*. Z tego punktu widzenia możemy się bliżej przyjrzeć istotowej warstwie tych dwu relacji osobowych.

Wiara, jako relacja osobowa, jest wyznaczana przez istnieniową własność prawdy. Jako relacja zwrotna jest więc wiara swoistą wymianą prawdy, jakim jej wzajemnym przekazywaniem. Takie przekazywanie komuś prawdy, zachowanie więc czynne w akcie jej wymiany nazywa się prawdomówno-

ścią. Prawdomówność więc stanowi istotę osobowej relacji wiary, rozważaną w jej aspekcie czynnym. Warunkiem przyjęcia przekazywanej nam przez kogoś prawdy jest zaufanie. Zaufanie zatem stanowi istotę osobowej relacji wiary w jej biernym aspekcie.

Możemy wobec tego powiedzieć, że prawdomówność i zaufanie stanowią istotę lub naturę osobowej relacji wiary.

1. Prawdomówność i zaufanie jako postacie osobowej relacji wiary

Wiara jako relacja istnieniowa, współwystępująca z miłością, buduje się na własności prawdy.

Prawda oznacza w bycie jego dostępność dla innych, swoistą otwartość w stosunku do władz poznawczych drugiego bytu. Struktury prawdziwe w odróżnieniu od wymyślonych, są dostępne poznaniu każdego człowieka, podczas gdy istota pomysłu znajduje się w umyśle twórcy i nie jest nam bezpośrednio dana. W tym sensie mówimy o każdym bycie, że jest prawdziwy (w odróżnieniu od sztucznych wytworów).

Relacja, która wspiera się na własności prawdy jest wobec tego – powtórzmy – wzajemnym przekazywaniem prawdy. Ta wzajemność polega tu i na oddziaływaniu prawdą (aspekt *actio* każdej relacji) i na otwarciu na prawdę (aspekt *passio*).

Przekazywanie prawdy polega na wykluczeniu kłamstwa ze wszelkich informacji, jakie podajemy. Jest po prostu mówieniem prawdy, prawdomównością.

Otwarcie się na prawdę jest zaufaniem. Nie chodzi tu o naiwne przyjmowanie każdej informacji. Zaufanie nie wy-

klucza korzystania z rozumu, który przewiduje i ubezpiecza nas przed nadużyciem naszego zaufania. Jednak samo zaufanie jest czymś niesłychanie ważnym¹⁵. A relacja o której mowa nazywa się wiarą. Ma ona postać prawdomówności, gdy przyjmujemy w niej postawę aktywną i na postać zaufania, gdy przyjmujemy postawę bierną.

2. Akt wiary

Św. Tomasz rozpatruje akt wiary jako akt całej osoby. Aktem wiary jest bowiem sytuacja, gdy do przyjęcia jakiejś pewności intelekt skłoniony jest przez wolę. Motywem tego skłonienia jest osoba, która przekazuje nam jakąś prawdę, którą wola pragnie przyjąć ze względu na relacje łączące nas z tą osobą, np. wiara religijna opiera się na prawdomówności Boga¹⁶. Akt wiary i wiedza wzajemnie się wykluczają. Może się jednak zdarzyć fakt, że to, w co ktoś wierzy, ktoś inny po prostu wie. Wykluczenie to nie dotyczy jednak wiedzy jako poznawczej sprawności intelektu i wiary jako relacji osobowej. Dotyczą one bowiem zupełnie różnych porządków.

¹⁵ Korzystanie z zaufania w wychowywaniu dzieci i młodzieży wyklucza z tego procesu element tresury i czyni go istotnie wychowywaniem, czyli przyuczaniem do wierności prawdzie i dobru. Znane są przykłady prawdziwej metanoi ludzi, mającej początek w udzielonym im przez kogoś kredycie zaufania.

¹⁶ *STh* II-II, 1,1c.

3. Osobowa relacja wiary a istotowa relacja poznania

Gdy relacja opiera się na własnościach prawdy dwu osób – łączy je osobowa relacja wiary. Gdy relacja wyznaczana przez własność prawdy jakiegoś bytu znajduje kres we władzach poznawczych innego, np. w intelekcie osoby ludzkiej, to mamy do czynienia z istotową relacją poznania. Wydaje się więc, że cała relacja poznania należy w jakiś sposób do obszaru istnieniowej relacji wiary. Ma to szczególne znaczenie w nauczaniu i wszelkim przekazywaniu wiedzy; dokonuje się ono bowiem w obszarze i atmosferze osobowej relacji wiary.

Życie każdej wspólnoty, nawet dwuosobowej – tworzonej poprzez nawiązywanie relacji osobowych – nie może się obyć bez wzajemnego przekazywania sobie informacji, np. w postaci komunikatu o poziomie osobowych odniesień. Ważne jest, aby te informacje były prawdziwe i aby prawdziwie informowały. Ważna więc jest w powiązaniach osobowych prawdomówność i równie ważne jest zaufanie.

Możemy wyobrazić sobie zakłócenia jakie w funkcjonowanie więzi osobowych wnosi kłamstwo, jako przeciwieństwo prawdomówności. Podważa bowiem zaufanie i niszczy osobową relację wiary. W miłości *dilectio* uniemożliwia zadziergnięcie przyjaźni, jako najbardziej partnerskiej postaci tej osobowej więzi. Równie negatywne skutki powoduje kłamstwo w miłości na poziomie uczuć. Uczucia bowiem są odniesieniem do wyobrażeń, i gdy te budowane są na kłamstwie, nasze uczucia fundują się na fałszywych wyobrażeniach, np. tych, które dotyczą tej drugiej osoby. Życie, wcześniej czy później, zweryfikuje te błędne wyobrażenia, lecz niekiedy

może być już za późno z punktu widzenia zaistniałych skutków.

Brak zaufania hamuje rozwój osobowej więzi, uniemożliwia partnerstwo, nadużywa czyjejsz szczerości i przez to także nadwyręża osobową relację wiary. Zauważyć jednak trzeba, że zawsze to, co czynne jest przed tym, co bierne, a więc to dzięki prawdomówności zdobywamy czyjeś zaufanie, a nie na odwrót: zaufanie raczej rzadko skłania do prawdomówności. Znacznie trudniej jest też odzyskać stracone raz zaufanie niż uzyskać je na początku (na swoisty kredyt). Wszystkie te obserwacje wskazują na zarysowaną wyżej zależność zaufania od prawdomówności.

* * *

Osobowa relacja wiary, kojarzona zwykle z religią, odgrywa także w relacji humanistycznych rolę nie do przecenienia. Bez niej trudno wyobrazić sobie nauczanie, gdzie uznawanie autorytetów ma podstawowe znaczenie (gdybyśmy bowiem wszystkie uzyskiwane od innych informacje chcieli sprawdzać, wtedy nie starczyło by nam czasu i sił na nasze własne badania). Bez zaufania, które jest podmiotowym aspektem osobowej relacji wiary, nie ma wychowania, które zawsze buduje się na osobie wychowawcy, obdarzonego zaufaniem wychowanków. Gdy tego zaufania nie ma, wychowanie staje się tresurą, w której argumentem jest często siła.

To zaufanie liczy się nie tylko w relacjach osobowych. Współcześnie zaufanie jest kategorią polityczną, ekonomiczną, społeczną.

Prawdopodobność, która wywołuje zaufanie staje się wobec tego problemem politycznym, społecznym, ekonomicznym. Wskazuje to wszystko na fakt, że u podstaw procesów politycznych, praw społecznych i ekonomicznych stoi człowiek rozumnie rozpoznający otaczającą go rzeczywistość i w sposób wolny podejmujący swoje decyzje. Gdy ową prawdę zastąpi się kłamliwymi działaniami reklamowymi czy marketingowymi, ludzie czują się oszukani, zawiedzeni, tracą zaufanie do elit, następuje praktyczny rozpad instytucji społecznych.

Rozdział ósmy

OSOBOWA RELACJA NADZIEI

Osobowa relacja nadziei jest wyznaczana przez istnieniową własność dobra. W swej istotowej warstwie polega zatem na swoistej wymianie dobra. W aspekcie czynnym, podstawą tej wymiany jest okazywanie dobra, czynienie dobra, jako życzenia dobra innym¹⁷. Możemy to nazwać życzliwością. Nadzieją w aspekcie biernym jest otwartość na dobro wnoszone przez drugą osobę. Jest to zarazem jakaś umiejętność przyjęcia daru. Ta wzajemna wymiana dobra jest – według Arystotelesa – istotą przyjaźni.

Według M.Gogacza w osobowej relacji nadziei sytuuje się też nasze postępowanie jako relacja do dobra. Nie jest bowiem postępowanie relacją jedynie istotową, gdyż – kierując się za jej pośrednictwem do innej osoby – realnie docieram do niej, co stanowi właściwość relacji osobowych. Postępowanie zatem swoiście – według wyrażenia Gogacza – przenosi nas ze

¹⁷ Benevolentia (życzliwość), beneficientia (dobroczynność).

spotkania (relacje istotowe) do obecności (relacje osobowe), „głównie w relację nadziei, gdyż tę relację podmiotuje w dwu bytach transcendentna własność dobra”¹⁸.

1. Życzliwość i otwartość jako postacie osobowej relacji nadziei

Własność dobra w bycie oznacza, że może być on wybrany, akceptowany przez inny byt. Może stać się przedmiotem wyboru, właśnie dobrem dla kogoś.

Nadzieja jest wzajemnym przekazywaniem dobra. W aspekcie czynnym jest świadczeniem dobra (dobroczynnością – po staropolsku). Jest to po prostu życzliwość i dobroć.

Nadzieja w aspekcie biernym jest umiejętnością przyjęcia daru. Otwartością na świadczone nam przez kogoś dobro. Jest to bardzo ważna cecha człowieka. Dzięki niej jesteśmy w stanie przyjąć zaproponowaną nam przyjaźń, czy miłość. Są one zawsze darem, który – aby się nim cieszyć – trzeba umieć elegancko przyjąć. Tego właśnie uczy nadzieja jako relacja osobowa.

2. Związek nadziei z relacją postępowania

Relacja postępowania jest podmiotowana przez wolę, a jej kresem jest byt w swoim aspekcie dobra. Wola nie może jed-

¹⁸ *Elementarz metafizyki*, s. 91. W związku z tą tezą M.Gogacz dodaje, że „aktualna w kulturze ideologia nadziei ma swe podstawy w etyce”.

nak opuścić bytowego obszaru człowieka. Ten bytowy obszar przekraczają jedynie relacje osobowe, gdyż budują się wprost na przejawach istnienia bytu, których niejako naturą jest przekraczanie jego istotowych treści. Dlatego wola jedynie pobudza własności istnieniowe do podmiotowania relacji osobowych. Wobec tego wszystkiego relacja postępowania stanowi swoiste „przejście” ze spotkania do obecności.

Chcąc bliżej wskazać na „naturę” tego „przejścia”, należy przede wszystkim rozważyć związek osobowej relacji nadziei z relacją postępowania z tej racji, że kresem jednej i drugiej jest istnieniowa własność dobra. Można więc stwierdzić, że postępowanie swoiście należy do obszaru lub zakresu osobowej relacji nadziei.

M.Gogacz zwraca uwagę, że rozumienie relacji postępowania, jako „przejścia ze spotkania do obecności” rzutuje zarazem na przedmiot etyki, którym jest przecież ludzkie postępowanie. Ten przedmiot więc jawi się jako zasady chronienia osób i relacji osobowych. Zauważa ponadto szczególny związek problematyki nadziei z etyką. Takie usytuowanie filozofii moralnej jest bliskie także i św. Tomaszowi, który wyraźnie wiąże nadzieję z dobrem i szczęściem, jako skutkiem posiadania dobra¹⁹.

* * *

Zaproponowane wyżej rozumienie nadziei, jako relacji osobowej, stoi w radykalnej opozycji do utartych schematów my-

¹⁹ *STh* II-II, 17, 2c.

ślenia o nadziei, jako o spodziewaniu się czegoś, oczekiwaniu na coś, czasem marzeniu, niekiedy planowaniu. Przedmiot nadziei jawi się w tych schematach zawsze jako nieobecny. Nie może być wtedy nadzieja realną relacją osobową, gdyż brak nie może stanowić ani podmiotu, ani kresu relacji. Relacja osobowa bowiem jest zawsze realną więzią realnie łączącą osoby. Nadzieja wobec tego, jako relacja osobowa, wyznaczana przez istnieniową własność dobra, jest realną „tu i teraz” wymianą tego dobra, swoistym jego „krążeniem” między osobami. Owszem, nadzieja może być pragnieniem by trwały między ludźmi relacje osobowe, gdy traktujemy te relacje jako nasze dobro. Nadzieja może być spodziewaniem się przyjaźni, oczekiwaniem na miłość. Jednakże zawsze wtedy, gdy przyjaźń i miłość stanowią dobro osoby, sytuujące się na pozycji przedmiotu nadziei.

Rozdział dziewiąty

WSPÓLNOTY OSÓB

Człowiek z natury swej potrzebuje do życia innych osób. Arystoteles – przypomnijmy – ujął nawet tę potrzebę w termin techniczny swej filozofii, nazywając człowieka istotą społeczną. Uznał on, że przyczyną wspólnoty jest ten sam cel, obierany przez różnych ludzi. Cel ten nazwał dobrem wspólnym. Zauważył jednak, że nawet tak naturalna wspólnota jak rodzina nie będzie trwała, jeśli jej członkowie nie wiążą się życzliwymi relacjami. Dlatego za przyczynę sprawczą wspólnoty Stagiryta uznał przyjaźń.

W ten sposób jawi nam się filozoficznie ujęta struktura wspólnoty: są to osoby powiązane relacjami życzliwości, zaufania i otwartości, a także relacjami myślnymi, takimi chociażby jak wspólny wybór dobra.

Wspólnota nie jest więc zbiorem osobnych jednostek, niczym z sobą nie związanych, poza jakimiś ramami organizacyjno prawnymi, a więc czysto myślnymi. Nie jest też organiczną całością w sensie ciągłego, spójnego bytu, warstwy lub

sfery rzeczywistości, w której ta całość jest pierwsza i ważniejsza niż stanowiące ją osoby.

Wspólnota więc to osoby i zachodzące między nimi związki. Relacje osobowe łączą ludzi tylko w ten sposób, że osoby wzajemnie się sobie udostępniają. Gdy poznanie i decyzje spowodują trwanie tych połączeń, buduje się wspólnota.

Wspólnota jest więc poznana i chroniona przez decyzje współobecnością osób, udostępniających się sobie przez miłość, wiarę, zaufanie.

Trzeba więc zabiegać o to, aby trwały relacje osobowe, wiążące ludzi miłością, wiarą, zaufaniem, aby trwała wspólnota osób, właściwe, ludzkie środowisko człowieka.

1. Rodzina

Rodzina jest najbardziej podstawową i naturalną ludzką wspólnotą. Bardzo często jednak właśnie rodzinę zawęża się do jej aspektu socjologicznego (podstawowa komórka społeczna) lub prawnego (problem władzy, własności i dziedziczenia). Tymczasem rodzina to przede wszystkim osoby powiązane relacjami osobowymi. Te relacje są daleko bardziej ważne w rodzinie, niż jej sytuacja społeczna lub stosunki prawne. Ważniejsze są one nawet od więzów krwi. Już bowiem Arystoteles wyróżnił przyjaźń rodzinną – gdy jej brak możemy obserwować wieloletnie gorszące spory najbliższych krewnych, np. o podział spadku. Zdarza się także, że prawdziwą rodzinę stanowią osoby niespokrewnione – znane polskie przysłowie mówi, że nie ta kobieta jest matką dziecka, które je urodziła, lecz ta, która wychowała.

Koniecznymi więc elementami strukturalnymi są więc osoby powiązane miłością, ufające sobie i wzajemnie dla siebie dobre. Ponadto rodzinę wyróżnia sposób jej zapoczątkowania, którym jest zazwyczaj małżeństwo zawarte przez mężczyznę i kobietę oraz relacje rodzicielstwa wyznaczające zasięg rodziny. To odróżnia rodzinę od innych wspólnot osób. Należy dodać, że niekiedy rodzinę zapoczątkowuje samo rodzicielstwo oraz że są rodziny, w których nie ma rodzicielstwa. Takie rodziny trwają jednak dzięki wiążącym osoby relacjom, podobnie jak rodziny okaleczone przez śmierć lub odejście któregoś z małżonków. Istotnym bowiem warunkiem trwania rodziny jest miłość, wiara i nadzieja wiążące jej członków – gdy ich braknie rodziny rozpadają się lub popadają w patologię. Dzieci stają się sierotami, nabywają rozmaitych dysfunkcji i chorób.

Miłość w rodzinie uzyskuje bodaj swój najpełniejszy osobowy wyraz. Wyraźnie bowiem tu widać, że nie jest ona tylko uczuciem, choć uczucia i nawet emocje jej towarzyszą. Nie jest wyłącznie związkiem psychicznym i fizycznym, choć taki związek jest jej skutkiem. Jest miłość w rodzinie wyraźnym przystosowaniem do siebie osób, z tej racji, że po prostu te osoby są. Taka miłość jest zawsze bezinteresowna, realizująca się w codziennej obecności w taki sposób, że doskwiera nam brak tej obecności, o czym świadczy tęsknota do najbliższych, gdy znajdziemy się poza domem rodzinnym. „Miłość więc najmocniej spaja rodzinę, łączy osoby w ich trwaniu przy sobie. Wystarcza im bowiem, tylko i aż to, że są razem. Ten fakt wnosi pokój, szczęście”²⁰.

²⁰ *Człowiek i jego relacje*, s. 163. Kolejne cytaty pochodzą z tego samego rozdziału 4.3 pt. *Metafizyczne ujęcie rodziny* (s. 148-172).

Osobowa relacja wiary nie jest arbitralną decyzją uwierzenia komuś. Jest zaufaniem osobie z powodu prawdy. Wiarę więc stanowi prawdomówność i zaufanie. Jest ona wtedy podstawą autorytetu rodziców i poczucia bezpieczeństwa dzieci. Jest uwierzeniem człowiekowi z powodu prawdziwości, którą wnosi, przez którą do siebie przywiązuje. Jest zatem tworzeniem wspólnoty, korzystnej dla obu stron. Chroni wzajemną obecność wnosząc w nią równość. Mobilizuje nas do jej chronienia, ujawnieniem się roli i godności tego wzajemnego uwierzenia sobie. „Ta więź uwierzenia, pewność, że mogę na kimś polegać, że łączy nas prawda, to właśnie spaja, tworzy rodzinę, czyni ją trwałą wspólnotą osób”.

Osobowa relacja nadziei nie jest sprawdzaniem kogoś, usuwaniem nieufności, nie jest decyzją zaufania komuś wbrew sensowi. Nie jest moim wyborem czegoś niepewnego. Stanowi nadzieja wzajemne przystosowaniem się do siebie osób, wywołanym we mnie przez kogoś, kto oddziałał na mnie swym aspektem dobra. Mogę mu ufać. Jest dobry. Podobnie ten ktoś mi ufa. Oddziałalem na niego dobrem, które we mnie rozpoznał i które zaakceptował. To dobro przywiązało go do mnie. I jego dobro przywiązało mnie do niego. To przywiązanie, przystosowanie to właśnie nadzieja, osobowa relacja, więź osób. „Więź nadziei, zaufania do dobra, przekonanie, że nigdy nie zawiedzie mnie ktoś, kto związał się ze mną dobrem, spaja i tworzy rodzinę, czyni ją czymś trwałym, ostoją w zwątpieniach, klimatem i szkołą doznawanej przez dwie osoby i spełnianej przez nie godności dobra”.

Dopiero w kontekście relacji osobowych właściwego wymiaru nabywa problem władzy i autorytetu w rodzinie. Autorytetem bowiem jest osoba, której się ufa. Zaufanie to zapew-

nia poczucie bezpieczeństwa. Dlatego słusznie się zauważa, że dzieci i młodzież szukają autorytetu, gdyż do prawidłowego rozwoju niezbędne jest im poczucie bezpieczeństwa, które zapewnia ktoś, kto trudność i skomplikowanie spraw i sytuacji rozstrzyga nie na drodze racjonalnych rozważań, lecz zaufania. To zaufanie możliwe jest tylko w atmosferze miłości, życzliwości i bezwarunkowej prawdomówności. Tylko w takich warunkach swoiście naturalny autorytet rodziców udaje się utrzymać.

Także problemy materialne dla swego właściwego kontekstu wymagają relacji osobowych. Nierzadko bowiem obserwujemy smutne i opuszczone dzieci otoczone mnóstwem kosztownych zabawek. A często mniej zasobne domy są miejscami szczęśliwego dzieciństwa. Rzeczy bowiem są dla osób – nie są jednak w stanie osób zastąpić.

2. Uniwersytet

Uniwersytet jest „klasycznym” przykładem wspólnoty, w której wyraźnie dostrzegamy dobro wspólne o charakterze celu. Tym dobrem jest prawda. Ponieważ prawda jest *adequatio rei et intellectus*, czyli zgodnością naszej wiedzy z rzeczywistością, a zatem wierność prawdzie nie oznacza wierności intelektualnym ujęciom, lecz realnie istniejącym bytom, a poszukiwanie prawdy polega na wysiłku coraz precyzyjniejszego i pełniejszego wyrażenia tego, co odsłania nam rzeczywistość w ramach określonego przedmiotu badań. Samo poznanie jest możliwe dzięki właśnie istnieniowej własności prawdy, która powoduje, cały byt otwiera się i udziela poznawczo naszemu intelektowi.

Gdy natomiast prawda, którą jest spotkana osoba, oddziaływała podczas na prawdę, którą my jesteśmy, to rodzi się wtedy istnieniowa relacja wiary. Ta relacja jest relacją zwrotną, to znaczy, że każda z powiązanych nią stron zarówno coś wnosi, jak i coś odbiera. Wiara zatem, jako relacja osobowa warunkuje zarówno postawę czynną jak i postawę bierną. Postawą czynną jest zaufanie drugiej osobie. Należy tu zwrócić uwagę na to, że łacińskie *credere* oznacza raczej ufać, niż przyjąć do wiadomości coś nieudowodnionego, (a takie znaczenie nadał polskiemu czasownikowi „wierzyć”). Postawą bierną w relacji wiary jest otwartość na treści wnoszone przez drugą stronę. Ta otwartość warunkuje zarówno podjęcie zaufania jak i poznanie, gdyż w poznaniu intelekt właśnie otwiera się na oddziałujący byt jako na prawdę.

Według Tomasza z Akwinu „nauczanie to po prostu ukazywanie prawdy, dosięganie słuchacza prawdą, jawiącą się w wykładzie. Nie jest to jednak tylko głoszenie prawdy i powodowanie, by słuchacz przyswoił ją sobie jako wiedzę. Jest to raczej przy pomocy nauczającego wrastania słuchacza w myślenie orientowane prawdą. Jest to więc wrastanie w myślenie nauczającego, lecz jego myślenie nie jest celem nauczania. Jest pośrednictwem. Jest przejęciem i przekazywaniem prawdy”²¹.

Można w tym miejscu zastanowić się nad osobowymi warunkowaniami, umożliwiającymi wrastanie studenta w orientowane prawdą myślenie profesora. Otóż, aby ktoś mógł wrastać w czyjeś myślenie, musi cechować go otwartość na to, co

²¹ Podaję za: M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, 1997, s. 108 i następane (dotyczy to kolejnych cytatów).

nauczający wnosi, a zarazem musi jemu zaufać, że ten przekazuje i uwrażliwia go właśnie na prawdę, nie zaś na modę, użyteczność, nowoczesność, postęp i tzw. współczesność. Zatem to właśnie otwartość i zaufanie umożliwiają studiowanie. Tę otwartość jednak i zaufanie nauczający musi wywołać. Sam profesor musi być zawsze wierny prawdzie i musi wywołać zaufanie studenta do siebie i głoszonej przez siebie prawdy. Może to uzyskać tylko wtedy, gdy darzy studenta trwałą i niezawodną przyjaźnią. Student, aby zaufał profesorowi, musi doznać życzliwości, troski, niekiedy cierpliwości, czyli właśnie przyjaźni. Zatem „życzliwość i wierna, nigdy nie zawodząca przyjaźń”, jest warunkiem wywołania zaufania studenta. Skoro bowiem nauczanie jest „relacją osobową” i tę „relację wyzwala prawda”, to trzeba powiedzieć, że nauczanie i uczenie się odbywa się w obszarze istotowym osobowej relacji wiary, gdyż tę właśnie relację wyzwala i podmiotuje prawda. Od strony studiującego otwarcie na prawdę jest podstawą uczenia się, wyzwala przemianę myślenia i poglądów, i gdy ta przemiana dokonuje się w kierunku prawdy, to jest metanoią²². Przejęcie cudzego poglądu wbrew przyjętej ideologii, będącej często podstawą przekonań i pewności, a niekiedy wbrew zwykłej ludzkiej próżności, wymaga pokory, tak bardzo akcentowanej w XII wieku przez uczonych w szkole św. Wiktora. Bez tej pokory uczącego się, która jest stałą gotowością przyjęcia poglądu prawdziwego, słusniejszego, mądrzejszego, uczenie się nie ma większego sensu, stanie się bowiem na-

²² Metanoia (gr. μετανοια: meta – odmiana i noeo – myśleć, rozumieć, pojmować) oznacza przemianę umysłu, mentalności. Metanoia jest taką przemianą sposobu widzenia siebie i świata, która zmienia postępowanie człowieka.

bywaniem erudycji, suchych informacji, przydatnych oczywiście, lecz nie mających waloru prawdy, nie aktywizujących myślenia. Nie da się bowiem żyć erudycją, żyć można i trzeba prawdą. I powiedzmy więcej: nie można żyć bez prawdy i bez podmiotowanej przez nią relacji wiary, owocującej otwartością i zaufaniem wobec osób.

Od strony nauczającego przejęcie prawdą jest podstawą jej przekazywania. Profesor to ktoś, kto żyje prawdą wciąż jej poszukując, prowadząc zatem badania ukazujące nowe aspekty rzeczywistości, szukając nowych, lepszych form przekazywania prawdy, aby nią przejąć i zachwycić studenta, zatrzymując jego uwagę na prawdzie i przykuwając ją, z czasem do prawdy. Nauczający w podobnym a może i wyższym stopniu powinien być uzbrojony w pokorę, która pozwala mu poprawiać i ulepszać głoszone poglądy. Metanoia bowiem dotyczy także nauczającego.

Zarazem nauczający to ktoś, kto lubi studentów, darzy ich przyjaźnią wywołującą zaufanie i cierpliwością na trudnej drodze prawdy. Profesor na uniwersytecie, to przede wszystkim badacz, którego według Jana z Salisbury charakteryzuje „zamiłowanie do poszukiwań”, nazwane dziś pasją badawczą. Nauczanie realizuje się właśnie przez umiejętne wprowadzanie słuchaczy w te badania, z troską, życzliwością, w postawie przyjacielskiej, ze sprawiedliwą kontrolą, pełną szacunku, lecz i wymagań. Aby nauczający mógł prowadzić studentów w obszar poznanej przez siebie prawdy, musi być przede wszystkim przyjacielem studentów. Tylko wtedy możliwe będzie takie bezpieczne i bezbolesne wyprowadzenie uczniów ze swojego myślenia ku nie odkrytym jeszcze drogom prawdy.

Student to ktoś, kto pragnie poznać prawdę, ale nie umie jej rozpoznać. Jest tylko otwarty. Przychodzi zatem na uniwersytet, aby tam nauczyć się rozpoznawania prawdy. U źródeł studiowania jest najpierw zaufanie uniwersytetowi jako wspólnocie, którą ogniskuje prawda i spaja przyjaźń. Ale uczy tylko człowiek, więc z kolei nauczający musi wywołać w studencie zaufanie do siebie, a student musi zaufać profesorowi i podjąć zaproszenie w obszar myśli profesora, a następnie podjąć trud jej poszukiwania. Dlatego Guibert z Tournai z XIV w. sądził, że „nigdy nie odnajdziemy prawdy, o ile zadowolimy się tym, co już zostało odkryte. Ci, którzy pisali przed nami, nie są naszymi władcami, tylko przewodnikami. Prawda stoi otworem dla wszystkich, jej miejsce przez nikogo nie zostało jeszcze zajęte”.

A ponieważ w relacji osobowej zawsze pierwsze są osoby, zatem na uniwersytecie pierwsi są studenci i profesorowie. W dziedzinie życia prawdą nie krępują ich żadne programy, zarządzenia, instytucje. Program nauczania wywołuje sam student swoją wrażliwością i zdolnościami, a realizuje go pod kierunkiem profesora, który te wrażliwości i uzdolnienie wykrył i zaprzęgnął w dzieło, którym jest zdobywanie prawdy.

Struktura instytucjonalna jest wtórna. Uniwersytet jako instytucja strzeże badań naukowych, chroni i ułatwia badania, scala inicjatywy naukowe.

* * *

Wspólnoty to osoby powiązane relacjami realnymi i dodatkowo także – relacjami myślnymi.

Spoiwem każdej wspólnoty są relacje osobowe. Bez nich nawet bardzo silne grupy ludzi, skupione wokół jakiegoś celu, konfliktują się, rozpadają, w końcu znikają. Ani więc wspólnoty nie stanowią same relacje myślnie, instytucje, zależności, interesy, ani też ta wspólnota nie jest samodzielna, organiczną, całością ważniejszą, niż stanowiące ją osoby.

Wspólnoty osób są naturalnym środowiskiem człowieka. W wspólnotce rodzinnej człowiek przychodzi na świat i stawia pierwsze kroki. W innych wspólnotach człowiek żyje, rozwija się, kształtuje. To osoby bowiem są prawdziwym domem człowieka.

Rodzina jest wspólnotą miłości, wiary i nadziei, a ponadto małżeństwa i rodzicielstwa. O trwaniu rodziny jednak decydują relacje osobowe. Bez nich rodziny rozpadają się. Trwają natomiast kochające się rodziny, w których brakuje jakiś osób, rodzicielstwa, małżeństwa. Dowodzi to wyraźnie, że istotą związków rodzinnych są relacje osobowe, a małżeństwo i rodzicielstwo nie są wystarczającymi spoiwami rodziny. Rodzina jest wtórnie komórką społeczną, podmiotem prawa, własności, układem autorytetów. Nominowanie któregoś z tych elementów do roli istotnego elementu rodziny niszczy ją. Owszem, w rodzinie musi funkcjonować autorytet wynikający z zaufania. Wymaga to od niego psychicznej i moralnej dojrzałości, pokory, dobroci, mądrości i miłości. Gdy ten autorytet wiążemy z władzą, a nie z zaufaniem, wtedy autorytet staje się stróżem prawa. Miłość, zaufanie i dobroć staną się zbędne i zastąpione administracyjnie pojmowanym ładem, spokojem i jednością. Autorytet rozumiany jako władza wyzwała siłę, a pochodną władzy i siły jest przemoc. Egzekwowanie zarządzeń w warunkach posłuszeństwa, gdy posłuszeń-

stwo nie wynika z miłości i zaufania, dokonuje się właśnie w wyniku przemocy. Posłuszeństwo przekształca się w tych warunkach w bezwolną uległość, pozorna jedność powodowana uzyskiwana jest przez zastraszenie, spokój jest skutkiem apatii. Rodzina wówczas jest tylko pozornie wspólnotą, gdyż nie łączy jej członków życzliwość i zaufanie.

Uniwersytet to – z kolei – „spotkanie ludzi w prawdzie”. Spotkanie to jest wiarą i przyjaźnią, rodzi zatem wspólnotę nauczających i nauczanych – *universitas*.

Jedynym i wyłącznym celem nauczania uniwersyteckiego jest prawda, której poznawanie wywołuje w studium metanoję, czyli przemianę myślenia i postępowania. Z tego względu nauczanie i wychowanie na uniwersytecie jest czymś jednym, utożsamia się ze sobą. Nie obserwujemy tego w innych szkołach, w których prawda nie dominuje w sposób tak wyłączny, jak na uniwersytecie.

Przekazywanie prawdy wymaga trudu, życzliwości, jej przejmowanie zaś otwartości i zaufania. Wszystko to może odbywać się tylko w atmosferze przyjaźni. Nauczanie uniwersyteckie dzieje się więc w osobowej relacji wiary.

Rozdział dziesiąty

PODEJMOWANIE DECYZJI

Podjęcie decyzji angażuje całe ludzkie *compositum*, w którym intelekt i wola są czynnikami dominującymi, ale nie jedynymi. W proces podejmowania decyzji – czy tego chcemy, czy nie – angażują się też władze zmysłowe i to zarówno poznawcze, których produktem są wyobrażenia i związane z nimi upodobania, przyzwyczajenia, jak i dążeniowe, które wywołują uczucia. Władze intelektualne ponadto do właściwego swego funkcjonowania wymagają usprawnień i cnót. Podjęcie decyzji ma więc kilka swoich aspektów, które nie koniecznie muszą występować wszystkie na raz, ale poznanie których niewątpliwie ułatwia podejmowanie słusznych decyzji jak i wychowywanie innych do odpowiedzialnego decydowania.

1. Przygotowanie decyzji

Gdy podejmujemy decyzję, zwykle to, że ją podjęliśmy, widać dopiero dzięki ostatniemu jej etapowi – wykonaniu. Wykona-

nie jednak jest poprzedzone całym szeregiem operacji umysłowych.

Zanim więc jeszcze cokolwiek zdecydujemy, zanim cokolwiek w związku z tą decyzją zaczniemy rozważać, najpierw musimy ująć intelektualnie przedmiot naszej decyzji, po prostu go poznać, w jakiś sposób się o nim dowiedzieć. Nie jest bowiem możliwe pragnienie posiadania czegoś, czego się nie zna. Nie będzie chciał kupić lunety astronomicznej ktoś, kto nigdy nie słyszał o astronomii i wykorzystywanych przez nią przyrządach. Potrzebna do tego określona wiedza. Wiedza bowiem oznacza nie tylko nagromadzenie wiadomości; to raczej należałoby nazwać erudycją. Wiedza w sensie właściwym jest sprawnością intelektualną, dzięki której możemy wskazać na istotę danej rzeczy, ująć sedno rozważanego zagadnienia, właściwie streścić przeczytane lektury, wskazując na rzeczy najważniejsze. Św. Tomasz podkreśla, że wiedza polega na *discursum*, co wydaje się niezgodne z wcześniejszym określeniem tej sprawności jako umiejętności ujęcia istoty rzeczy. Zwróćmy jednak uwagę, że istota rzeczy nie jest czymś prostym i niezłożonym – przeciwnie: nawet ujmowaną w definicji istotę rzeczy (*quidditas*) stanowi *forma* i *materia*. Ujęcie ich i wyrażenie w definicji wymaga w poznaniu wyraźnym starannego rozważenia. Wszystko to jest dziełem sprawności wiedzy. Dodawanie do siebie utworzonych w ten sposób ujęć daje w sumie erudycję, jako nagromadzenie wiadomości. A zatem wiedza rozumiana jako erudycja nie utożsamia się ze sprawnością wiedzy, lecz jest jej skutkiem.

Intelekt, to co rozpoznaje, ukazuje woli jako pewne dobro. Wola jednak jest autonomiczna w swoich wyborach – może zaakceptować lub odrzucić wskazanie intelektu. Akcep-

gwiezdnych przestrzeni do zakupienia teleskopu, ani nawet do wybrania się do obserwatorium; władzą bowiem napędzającą nasze działania jest zawsze wola. Jednak już na etapie zamysłu intelekt musi dysponować aż sprawnością mądrości, gdyż to ostatecznie od *zamyślu* zależą ewentualne dalsze poczynania człowieka. *Zamysł* zatem określa cel naszych działań, a według św. Tomasza, takie działanie intelektu wymaga cnoty mądrości. Zapewnia ona właściwą kontrolę intelektu także i nad tym, co podpowiadają wewnętrzne zmysły poznawcze. Wytwarzane bowiem przez zmysłową władzę konkretnego osądu zestawienia wrażeń, nazywane wyobrażeniami, mogą być przez intelekt akceptowane lub odrzucone, zawsze jednak muszą zostać zdystansowane i poddane właśnie mądrościowej weryfikacji. Akceptację przez wolę zamysłu intelektu nazwano *zamiarem*. A zatem *zamiar* jest pierwszym, przygotowawczym, etapem decydowania w sensie ścisłym. *Zamiar* jednak może odwoływać się do władz zmysłowych. Stosunek uczuć do decyzji woli może być w tym wypadku dwojaki: albo decyzja ta wyprzedza uczucie, czyli jest ono wtedy następstwem decyzji, wprzęgnięciem uczuć w realizowanie podjętych przez wolę poczynania, albo uczucie wyprzedza decyzję woli i stara się na nią wpłynąć. Wola ten wpływ może zaakceptować lub odrzucić, zawsze jednak konieczne jest zdystansowanie przez nią uczuć, co stanowi istotę cnoty umiarkowania.

Możemy też rozważyć sytuację braku wymienionych sprawności na tym pierwszym etapie decyzji. Brak mądrości w określaniu celu naszych poczynania skazuje nas na dążenie do rzeczy niegodnej naszych zabiegów i naszej uwagi. Spowoduje trwonienie czasu, sił i środków, na byle co. Brak umiarko-

wania, czyli opanowania uczuć, przy podejmowaniu zamiaru osiągnięcia jakiegoś celu, spowoduje zdominowanie przez uczucia dalszych etapów naszej decyzji.

Gdy mamy już określony cel naszego działania (*zamyśl*) i decyzję o osiągnięciu go (*zamiar*), to musimy skupić się teraz na środkach prowadzących do jego realizacji. Jest to zwykle najtrudniejszy etap procesu decydowania. Pierwszą czynnością na tym etapie jest ustalenie wspomnianych środków, po prostu uświadomienie ich sobie wszystkich, swoista „burza mózgu”. Jest to czynność należąca do władz poznawczych, wśród których dominuje intelekt. Od jego zatem wiedzy i roztropności zależy właściwe przeprowadzenie tej operacji, w której przecież muszą uczestniczyć poznawcze władze zmysłowe na czele z władzą konkretnego osądu. Chodzi tu o zestawienie wszystkich możliwych środków, mogących służyć realizacji naszego zamiaru. Od starannego przeprowadzenia namysłu zależy jakość kolejnych etapów decyzji. Niepokoić nas może fakt, iż namysł uwzględnia wszystkie możliwe środki, ale zarazem interweniuje wola, która eliminuje z tych możliwości pomysły stojące w niezgodzie z dobrem moralnym. Nazwano to *przyzwoleniem*, gdyż wola dopuszcza te środki, które są według niej słuszne. Korzysta więc tu ze *sprawiedliwości*. Dopiero w tej grupie dopuszczalnych środków intelekt rozważa wszystkie „za” i „przeciw”, swoiście uporządkowuje i osądza środki. Nazwano to *rozmysłem*. Intelekt korzystać tu musi z cnoty *roztropności*. Wola wybiera środek najodpowiedniejszy. Nazywa się to po prostu *wyborem*. Woli też w tym miejscu niezbędna jest *roztropność*.²⁴

²⁴ Według św. Tomasza – przypomnijmy – roztropność jest z istoty swej cnotą intelektu, lecz nabywa jej też wola poprzez kontakt z intelektem.

Niepowodzenie na tym etapie decyzji, który dotyczy środków do osiągnięcia celu powoduje zwykle nieosiągnięcie zamierzonego celu, czyli po prostu klęskę. Powoduje ją zawsze brak *wiedzy* i brak *roztropności*. Zauważmy też, że brak *sprawiedliwości* i wobec tego przyzwolenie na środki niedopuszczalne z moralnego punktu widzenia, czyli osiąganie nawet słusznego celu za wszelką cenę, nie powoduje wprawdzie klęski polegającej na nieosiągnięciu celu, lecz skutkuje swoistą klęską moralną, gdyż jak podkreśla św. Tomasz do dobra moralnego ludzkiego postępowania nie wystarczy by jego cel został dobrze określony, lecz potrzeba, aby został urzeczywistniony za pomocą środków odpowiednich pod względem moralnym.

3. Wykonanie

Wykonanie – jak już sygnalizowaliśmy – jest ostatnim, najbardziej widocznym, etapem decydowania. Wszystko jest już przygotowane. Potrzebne jest wprowadzenie tego, co przygotowane w czyn. Potrzebny jest po prostu rozkaz. Samo zarządzenie czynu jest funkcją czasu. Rozkaz już niczego nie zmienia – pada tylko w odpowiednim czasie i uruchamia przygotowaną machinę czynu. Czas jest okolicznością czynu, ma więc pozycję środka w stosunku do celu. W tym zatem aspekcie rozkaz wymaga roztropności. Ale jest jeszcze istotniejszy aspekt rozkazu. Może on nie paść w ogóle, niwecząc całe przygotowanie. A zatem rozkaz jest ostatnim momentem na refleksję, zastanowienie się, prześledzenie jeszcze raz wszystkich poprzedzających go etapów decyzji. Z tego powodu roz-

kaz musi być niejako potwierdzeniem zamiaru – potrzebuje do tego aż mądrości, która w tym etapie już niczego nie jest w stanie zmienić, ale może nie dopuścić do podjęcia jakichkolwiek szkodliwych działań. Z tego opisu natury rozkazu nie-trudno się zorientować, że stanowi on dzieło intelektu. To on wydaje rozkaz, a wola go wykonuje. I znów musimy pamiętać, że wola jest autonomiczna wobec intelektu, czyli po prostu wolna. Może nie wykonać rozkazu, gdyż „wola decyduje i ryzykuje”.²⁵ Komentatorzy tekstów św. Tomasza nazywają to wykonaniem czynnym w odróżnieniu od wykonania biernego, które jest dziełem innych władz człowieka, w zależności od charakteru czynu, który urzeczywistnia naszą decyzję. Trzeba tu zwrócić uwagę na sprawność sztuki²⁶, która jest umiejętnością wykonywania rozmaitych dzieł zewnętrznych. Za każdym więc razem, gdy urzeczywistnienie naszej decyzji polega na wytworzeniu czegoś zewnętrznego, na utrwaleniu naszej myśli w jakimś materiale fizycznym, takim jak choćby papier lub dźwięk, potrzeba jest do tego właściwa umiejętność, właśnie sztuka przelewania myśli na papier lub przemawiania. Do tego często dołącza się erudycja, bez której zresztą sztuka jest niemożliwa. Trzeba bowiem znać język w którym ma się przemawiać, co oznacza, że sztuka przemawiania buduje się na znajomości języka, lecz sama tylko znajomość języka nie daje automatycznie zdolności krasomówczych.

Ostatnim etapem procesu decydowania jest osąd intelektu i zadowolenie woli. Osąd jest prześledzeniem przez inte-

²⁵ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa/Struga 1985, s. 79.

²⁶ *Recta ratio factibilium*

lekt wszystkich etapów decyzji. Chodzi tu jednak o ocenę tych etapów: ich słuszności, skuteczności, prawości moralnej. Intelkt korzysta tu z różnych sprawności i cnót, właściwych dla danego etapu. Nad nimi wszystkimi trzyma jednak pieczę sumienie – *conscientia*. Jest ona, podobnym jak w prasumieniu, sądem intelektu, lecz tu już wyraźnie korzystającym z wiedzy człowieka, np. wiedzy dotyczącej wykonanego działania. Reakcją na sąd sumienia jest zadowolenie lub smutek woli. W dziedzinie uczuć odpowiadają im przyjemność i ból. A gdy mamy do czynienia z uczuciami to te domagają się uporządkowania. I tak przyjemność i zadowolenie należy ukazywać z umiarkowaniem. Smutek, w przypadku jakiejś klęski, domaga się niekiedy męstwa, które uchroni człowieka przed załamaniem się.

* * *

Uczucia uczestniczą w ludzkim działaniu z racji samej struktury człowieka. Ta struktura jest jednak kompozycją wzajemnych podporządkowań, dlatego w prawidłowo funkcjonującej osobowości – co szczególnie wyakcentowali A. Terruwe i C. Baars, autorzy „Integracji psychicznej”²⁷ – uczucia i emocje wspomagają intelekt i wolę, angażując ciało w ich poczynania. Władze zmysłowe i uczucia po prostu, jak mówi św. Tomasz, „chcą słuchać intelektu i woli”. Wymaga to jednak usprawnień ze strony zarówno intelektu jak i woli. Intelkt

²⁷ Tł. W. Unolt, wyd. 2, 1989. Warto też zwrócić uwagę na niedawno udostępnioną polskiemu czytelnikowi w przekładzie M. Ciszewskiej książkę wymienionych autorów, zatytułowaną *Integracja emocjonalna* (2004).

musi bowiem kontrolować wytwory poznawczych władz zmysłowych, a szczególnie wywołujących nasze uczucia wyobrażeń. Polega to na przykładaniu do wyobrażeń kryterium prawdziwości. Szczególna rola – jak się wydaje – przypada tu wiedzy i roztropności. Wola podporządkowuje powstające w nas uczucia za pomocą cnót umiarkowania i męstwa. Wszystko to jest ważne w dziedzinie podejmowania decyzji.

Samo podejmowanie decyzji, rozumiane jako szereg następujących po sobie aktów intelektu i woli, wymaga także, z racji na swój przedmiot, określonych sprawności i cnót. Niezbędna się więc okazuje wiedza i mądrość, a przede wszystkim roztropność. Roztropność św. Tomasz uważa za cnotę intelektualną, której także nabywa wola. Wydaje się, że właśnie w etapie przygotowania decyzji wyraźnie widać różnice w funkcjonowaniu roztropności jako sprawności intelektu i jako cnoty woli.

Sprawiedliwość zabezpiecza moralną prawość podjętych działań, choć nie tylko ona odpowiada za moralny charakter czynu ludzkiego. Skierowuje nas to ku problemowi sumienia. Ważne dla tego tematu jest Tomaszowe odróżnienie prasu-
mienia i sumienia. Prasu-
mienie nie jest uwarunkowane naszą wiedzą, gdyż stanowi sprawność naturalną. Polega ona na tym, że człowiek zawsze dąży do dobra a unika zła. Sumienie, jako sąd w porządku poznania wyraźnego, jest uwarunkowane kulturowo. Stąd mówimy o wychowaniu sumienia i dlatego wyróżniamy różne jego typy, np. sumienie niepokonalnie błędne, czyli takie, które uwarunkowane jest wiedzą zupełnie fałszywą.

Uwzględniając wszystkie te informacje możemy poszczególny etapy procesu decydowania ująć w następującym schemacie:

PRZYGOTOWANIE

ROZUM	WOLA	UCZUCIA	SPRAWNO- ŚCI
POMYSŁ o przedmiocie jako dobrym			WIEDZA
	UPODOBA- NIE w przed- miocie	MIŁOŚĆ/ NIECHEĆ	

ZAMIERZENIE

ZAMYŚŁ o przedmio- cie jako celu			MĄDROŚĆ
	ZAMIAR osiągnięcia przedmiotu	POŻĄDLI- WOŚĆ / NADZIEJA lub PRAG- NIENIE / WSTRĘT	UMIARKOWA- NIE
NAMYŚŁ – rozważenie środków			ROZTROPNOŚĆ W INTELEKCIE
	PRYZYWO- LENIE na niektóre z nich		SPRAWIEDLI- WOŚĆ/ SŁUSZNOŚĆ
ROZMYŚŁ między środkami			ROZTROPNOŚĆ W INTELEKCIE
	WYBÓR jednego z nich		ROZTROPNOŚĆ W WOLI

WYKONANIE

ROZKAZ – zarządzenie czynu			MĄDROŚĆ
	WYKONA- NIE CZYN- NE		

11 WYKONANIE BIERNE – INNE WŁADZE/SZTUKA

	zadowolenie z wykonanego czynu	PRZYJEM- NOŚĆ / RADOŚĆ lub BÓL / SMUTEK	UMIARKO- WANIE
osąd przebiegu wszystkich czynności			(SUMIENIE) MĄDROŚĆ

Rozdział jedenasty

SZTUKA RZĄDZENIA

Na sztukę rządzenia, tę *ars artium* (sztukę nad sztukami) – jak określali ją starożytni – składają się dwa zagadnienia: samo mianowicie podejmowanie słusznych decyzji oraz takie oddziaływanie na podwładnych by, jak mówił Adam Mickiewicz: „dać rozkaz i siłę z rozkazem”²⁸.

1. Zasady zarządzania

Pierwszym warunkiem posłuchu u podwładnych jest posłuszeństwo samego przełożonego wobec poleceń wyższych władz, wyrażających się między innymi w obowiązujących przepisach, w postaci ustaw i regulaminów. Zadaniem przełożonego jest przestrzeganie tych przepisów, a w ich ramach ta-

²⁸ J. Woroniecki, *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, 1992². Cytowane wyrażenie Mickiewicza Jacek Woroniecki uczynił swoistą myślą przewodnią swojej znakomitej książeczki. Rozdział został w opracowany w oparciu o tę pozycję.

kie działanie, aby przynosiło skutek, do jakiego dana instytucja, czy formacja zostały powołane. Przestrzeganie obowiązującego prawa wprowadza ład i porządek, których nastrój udziela się wszystkim znajdującym się w tym miejscu.

Pochodną wspomnianego ładu i porządku jest właściwy podział pracy. Bezwzględnie obowiązuje tu zasada sprawiedliwości rozdzielczej, uwzględniająca oczywistą nierówność podwładnych, lecz niekoniecznie rozumianą negatywnie, lecz właśnie pozytywnie: każdy z nich w jakiś dziedzinach jest lepszy – dobry szef musi to umieć wykorzystać.

Nieznajomość i nieprzestrzeganie prawa przez przełożonego powoduje ignorowanie przepisów przez jego podwładnych; owocuje to zapanowaniem ducha nieporządku i nieposłuszeństwa. A gdy przyjdzie takiej komórce wykonać jakieś zadanie – zwykle wszystko robi sam przełożony, gdyż na nikogo z podwładnych nie może liczyć.

Inną cechą przełożonego powinna być wielkoduszność, którą Tomasz z Akwinu wyjaśnia jako „sięganie naszego ducha ku czemuś wielkiemu”²⁹.

W odniesieniu do zarządzania dobrze istotę wielkoduszności widać w przeciwstawiających się jej wadach, z których najbardziej znane to zarozumiałość i małoduszność. Zarozumialec uważa, iż wraz z urzędem otrzymał zdolności do jego sprawowania. Od tej pory na wszystkim zna się najlepiej i nie znosi sprzeciwu. Wszystko ustawia według własnego „widzimię” i raz po raz ponosi klęski, których zresztą sam nie wi-

²⁹ Arystoteles 1123 b 16 – 25. S.Th. II-II, 129, 1c. Samuel Linde wyjaśnia jako wielkość serca, wielkomyślność, wielkość i moc duszy, zaś Maria Ossowska, grecki odpowiednik łacińskiej *magnanimitas* wyjaśnia jako „słusznie dumny”.

dzi, polegają bowiem one na kompromitowaniu się w oczach podwładnych. Nikt bowiem nie może wszystkiego wiedzieć i na wszystkim znać się najlepiej i wobec tego postępować tak jak gdyby przed nim nie było ludzi mądrych. Taką postawę o.Bocheński nie waha się nazwać zabobonem, polegającym na „pomieszaniu autorytetu deontycznego (szefa) z autorytetem epistemicznym (znawcy). Wielu ludzi mniema, że kto ma władzę, a więc jest autorytetem deontycznym, jest tym samym autorytetem epistemicznym i może pouczać podwładnych, np. o astronomii. Piszący te słowa – dodaje Bocheński – był kiedyś świadkiem „wykładu” wygłoszonego przez wyższego oficera i ignoranta w tejże astronomii, a to wobec oddziału, w którym był strzelec, docent astronomii”³⁰.

Strachliwa małoduszność jest chyba jeszcze większym niedomaganiem władzy. W obawie bowiem przed odpowiedzialnością uchyla się przed podjęciem jakichkolwiek działań. Ma to wiele wspólnego ze znaną u nas dobrze „spychotechniką”³¹.

2. Umiejętność rozkazywania

Wydawane rozkazy czy polecenia muszą być przede wszystkim zgodne z prawem i to zarówno niepisany prawem moralnym, jak i przepisami obowiązującymi w danej instytucji. I nawet w sytuacjach i sprawach, o których przepisy nic nie

³⁰ *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, 1987, s. 21 – 22.

³¹ Powstała nawet o tym książka (komunistyczna w założeniach – humorystyczna w opisach): M. Karwat, *Poradnik pseudodziałacza*, 1983.

mówią trzeba mieć na względzie cel danej instytucji, jej ducha i tradycję.

Drugim elementem dobrego rozkazywania jest odpowiednie przygotowanie decyzji. Na czym ono polega – mowa była wyżej. Zauważmy tu tylko, że lekkomyślność, czyli brak kardynalnej cnoty decydowania – roztropności, prowadzi często do konieczności odwoływania raz powziętych i ogłoszonych decyzji. Jak to wpływa na autorytet przełożonego – nie trudno sobie wyobrazić. Tutaj wychodzą też wszystkie braki charakterologiczne przełożonego; pyszałkowaty zarozumialec, któremu się wydaje, iż na wszystkim się zna, ma skłonność do narzucania swoich sądów i wydawania szczegółowych poleceń podwładnym bardziej od niego doświadczonego³². Równie, albo jeszcze bardziej szkodliwe jest niezdecydowanie w rządzeniu, niekończące się dyskusje i narady, przeciąganie w nieskończoność najprostszycich spraw w obawie przed wzięciem na siebie odpowiedzialności.

Jedna i druga postawa powodują w efekcie konieczność zmieniania i odwoływania poleceń, bałagan i rozprężenie w zespole³³.

Często także, wspomniane wady przełożonych wiążą się z innymi: szef zarozumiały jest zwykle nerwusem. Taki człowiek jest zawsze gniewliwy, gdyż nie umie panować nad swoim gniewem, lecz puszcza mu wodze przy każdej okazji;

³² Często bowiem rozkaz powinien określić jedynie cel działania, a nie sposób jego wykonania, to tak jak oddając do naprawy samochód określamy zazwyczaj tylko cel naprawy, a nie szczegółowy sposób jej wykonania.

³³ Francuzi mają na to nawet osobne przysłowie: *orde, contr-orde, dsorde* (rozkaz, odwołanie rozkazu, bałagan).

wszystkie czynności związane ze swoim stanowiskiem wykonuje z pewną irytacją i niezadowoleniem. Przysłania to mu obiektywizm, co powoduje, iż wygłasza sądy nieprawdziwe. Zarozumiałość nie pozwala mu na przyznanie się do błędu, wobec czego dalej brnie w kłamstwie, co nazywa się zakłamaniem.

Słabego przełożonego zwykle opanowuje któryś z podwładnych i nim rządzi. Inni podwładni często zaczynają swoje sprawy załatwiać z tym, który faktycznie rządzi, a nie z właściwym przełożonym. Jeszcze gorsza sytuacja ma miejsce wtedy, gdy przełożony ulega wpływom wszystkich po kolei. Taki przełożony ma zawsze zdanie ostatniego swego rozmówcy. „Ludzie o taki usposobieniu – pisze J. Woroniecki – nie powinni być do sprawowania przełożenstwa dopuszczani”³⁴.

Trzecim elementem dobrego rozkazywania jest właściwe ogłoszenie rozkazu – w odpowiedniej chwili, zrozumiale i w ścisłej formie, z taką stanowczością, aby podwładny zdawał sobie sprawę, iż otrzymał wiążące polecenie, a nie np. radę czy prośbę. Trzeba wobec tego dostosować polecenie do tego, komu się go wydaje i to zarówno w formie jak i treści. Jeśli chodzi o formę, to jest rzeczą oczywistą, że rozkaz musi być zrozumiały dla podwładnego – obowiązkiem zatem szefa jest takie właśnie jego wydanie.

W odniesieniu do treści poleceń też obowiązuje pewna określona roztropność. Polega ona na tym, by szczegółowość rozkazu dostosować do poziomu wiedzy i sprawności zawodowej podwładnego: aby szczegółowo instruował on początkują-

³⁴ *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, s. 61. Kolejne cytaty pochodzą ze stron 31 – 33 tej książeczki.

cych, a zostawiał więcej inicjatywy doświadczonym. „Posłuszeństwo bowiem nie może zabijać samodzielności, ale ją wychowywać i rozwijać, zaprawiając jednocześnie do podporządkowania jej dobru ogółu, nad którym czuwają przełożeni”. Nie wolno bowiem zapominać, że za wykonanie rozkazu odpowiedzialny jest zarówno ten, który go wykonuje jak i ten, kto wydaje rozkaz. Ta współodpowiedzialność powinna wytwarzać swoistą więź zaufania między przełożonym i podwładnymi, budującą się na przekonaniu o służeniu wspólnej sprawie.

Z samym wydawaniem rozkazu wiąże się jeszcze inne ważne zagadnienie, mianowicie wspomniane już *dawanie siły z rozkazem*. J. Woroniecki sądzi, że tu tkwi moment decydujący dla sztuki rządzenia. „Nie potrzeba do tego krzyczenia, gniewania się, podnoszenia głosu, wystarczy pewna stanowczość w tonie, który zresztą powinien być swobodny i nawet pogodny. Podwładny powinien w nim wyczuć, że przełożony na myśl nawet nie dopuszcza, aby mógłby być nieposłuszny, a w jego miłym i pogodnym sposobie wydania rozkazu powinien znaleźć zachętę do równie pogodnego wykonania go”. Decyduje tu nie tyle czynnik intelektualny, co afektywny, jakiś stopień napięcia woli i umiejętność przeniesienia go na podwładnego – *le fluid impératif*.

Z rozkazywaniem wiąże się też wydawanie pozwoleń lub ich odmawianie. Obowiązują tu dwie generalne dyrektywy – dobro podwładnego i dobro zarządzanej instytucji.

Pierwsza polega na równomierności w udzielaniu pozwoleń. Ta równomierność wynika ze wspomnianej już sprawiedliwości rozdzielnicy i nie ma nic wspólnego z egalitaryzmem. Ta swoista nierówność w udzielaniu pozwoleń nie może być

jednak faworyzowaniem kogoś, protegowaniem czy nepotyzmem.

Wzgląd na dobro instytucji polega na tym, aby w udzielaniu zezwoleń nie narazić go na szwank, lecz aby podwładni otrzymawszy więcej samodzielności mogli jeszcze lepiej służyć celom tej instytucji lub też, gdy pozwolenie dotyczy jakiegoś osobistego dobra, np. urlop czy przepustka, aby wpłynęło mobilizująco na podwładnego, a nie destrukcyjnie. Popelniane w tej dziedzinie błędy wynikają z omówionych wyżej głównych wad przełożonych: zarozumialec będzie skłonny do odmawiania, by tym bardziej okazać swą władzę dokuczając innym, natomiast szef małego ducha, dla własnego psychicznego komfortu, będzie zawsze udzielał pozwoleń bez oglądania się na dobro wspólne.

3. Sprawność posłuszeństwa

Zauważmy najpierw, że z punktu widzenia samego czynu, działanie z własnej woli i działanie na rozkaz nie stanowią wielkiej różnicy, gdyż wykonanie czynu jest końcowym etapem procesu podejmowania decyzji i mało ważne jest w tym momencie, ile osób brało udział w przygotowaniu decyzji. Wspomniana różnica jest duża z psychologicznego punktu widzenia; działając na rozkaz nie mamy poczucia samodzielności działania, wrażenia podmiotowości naszych czynów.

É. Gilson zauważa, że wolność wyboru jest tym większa, im szerszy zasięg ma poznanie³⁵. Wynikałoby z tego, że słusz-

³⁵ *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 283.

ne jest posłuszeństwo wobec tych, którzy w danej sprawie dysponują większą wiedzą. Jest to aż nadto oczywiste w wojsku, gdzie na wyższym szczeblu dowodzenia znają zwykle lepiej sytuację, niż np. żołnierz w okopach.

Posłuszeństwo więc polega na przyjęciu woli przełożonego i wprowadzeniu jej w czyn.

Racją etyczną posłuszeństwa jest dobro wspólne, któremu służy dany zespół ludzi. To dobro wspólne jest zasadą spajającą wysiłki zarówno przełożonych jak i podwładnych. Przekonanie o tym, że wszyscy służą wspólnemu celowi, jest pierwszym warunkiem posłuszeństwa.

Dobrze to widać przez pryzmat procesu podejmowania decyzji: Rozkaz otrzymany od przełożonego może być decyzją zatrzymaną na każdym jej etapie – reszta należy do nas. Niekiedy rozkaz określa nam tylko cel działania, innym razem wskazuje zespół środków, którymi możemy dysponować, niekiedy jednak zostawia nam się tylko wykonanie czynu. Sprawność posłuszeństwa polega na tym, aby nie rozważać i kwestionować etapów procesu decyzji, przeprowadzonych przez przełożonego, lecz aby jak najstaranniej poprowadzić je dalej, aż do wykonania czynu. Jak słusznie zauważył Krzysztof Kalika, tak rozumiane posłuszeństwo wymaga ukształtowania go przez zaufanie do osoby przełożonego, które czyni go dla nas autorytetem³⁶.

Istnieją też granice naszego posłuszeństwa wobec przełożonych. Po pierwsze, musimy wykonywać polecenia (rozkazy), a nie np. prośby czy rady przełożonego. Po drugie, po-

³⁶ *Sprawiedliwość i cnoty społeczne według św. Tomasza z Akwinu*, Bydgoszcz 1994, s. 123 – 124.

lecenie może na wydać tylko nasz właściwy przełożony. Po trzecie, rozkaz może dotyczyć tylko tej dziedziny, w której mu podlegamy, więc np. dowódca wojskowy nie może decydować o sprawach rodzinnych lub duchowych podwładnego.

Nie możemy też słuchać rozkazów zbrodniczych i obłąkańczych; tych ostatnich często nie jesteśmy w stanie wykonać, np. zamienić się w żabę.

4. Sztuka nagradzania i karania

W sprawowaniu urzędu, przełożeniu czy dowodzeniu nie obędzie się bez karcenia, upominania, karania, chwaleń i nagradzania. Szczególnie karanie musi tak przeprowadzane, aby nie zniechęcić podwładnych, lecz zwrócić im uwagę na niedociągnięcia i błędy. Kluczem do prawidłowego karania jest pokora, „do której wielu ludzi żywi odrazę i uprzedzenie dlatego tylko, iż zna ją tylko z jej przykrej i uciążliwej dla naszej natury strony, a nie domyśla się nawet, że ma ona swą miłą stronę, bardzo pociągającą, i że ta ostatnia jest nawet pierwsza i ważniejsza”³⁷. Przykra strona pokory pochodzi z świadomości naszych braków i wad, które musimy znosić. Z ich to powodu doznajemy swoistego poniżenia. Pokora jednak odkrywa w nas to, co dobre, szlachetne i zacne. A ponieważ dobro jest zawsze przed złem, które jest tylko brakiem dobra, dlatego też ta strona pokory jest pierwsza i ważniejsza. Wszystko to wynika z faktu, że istotą pokory jest zgodna z prawdą ocena siebie i innych.

³⁷ *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, s. 38.

W odniesieniu do zarządzania pokora zawsze potrafi znaleźć dobre strony w podwładnym, umie uznać jego zalety i zasługi, wreszcie zna sposoby wyrażenia ich poprzez pochwały i nagrody. Szef, który chwali i nagradza podwładnych – gdy kiedyś ukaże – nigdy nie zostanie posądzony o niesprawiedliwość.

Jak pokora jest wewnętrznym w człowieku warunkiem prawidłowej równowagi w nagradzaniu i karaniu, tak sprawiedliwość musi być zewnętrzną zasadą nagradzania i karania.

Przeciwieństwem pokory jest pycha i próżność. Pyszałek na stanowisku nie omieszka skorzystać z okazji, jaką daje mu karanie do wynoszenia siebie ponad innych. Srogość będzie tłumaczył gorliwością, a jakąś postać okrucieństwa w dokuczaniu swoim podwładnym, uzasadni dobrem ich samych. Spustoszenia moralne, jakie uczyni taki przełożony w zespole będą owocowały załamywaniem się ludzi, ich rozgoryczeniem, a niektórych doprowadzi do buntu.

Inną wadą przełożonych jest pobłażliwość, uzasadniana wyrozumiałością czy łagodnością. Pobłażliwy szef, odczuwający karanie podwładnych jako wielką przykrość, jest skłonny na ich wybryki patrzeć przez palce lub wziąć je nawet na siebie, byle nie musieć odbywać przykrej rozmowy z podwładnym. W zespole wywołuje to obojętność wobec obowiązków i siebiepaństwo.

Częstą wadą, zarówno pyszałków jak i pobłaźliwców, jest karanie pod wpływem innych, np. donosicieli lub scedowanie karania na kogoś innego, np. na zastępcę, by tylko uwolnić się od osobistej odpowiedzialności za te działania.

Karanie jest niewątpliwie sztuką. Powinno mimo wszystko dokonywać się w atmosferze wyrozumiałości dla winowaj-

cy, bez krzyku, złości i wyzwisk, gdyż takie potraktowanie sprawy jest zemstą nie karą. Mściwość zaś wynika z gniewu, dlatego „przełożony powinien postawić sobie jako zasadę: nigdy nie karać pod wpływem gniewu”³⁸. Z gniewem wiąże się też drobiazgowość w karaniu, deptanie po piętach, tropienie najdrobniejszych niedociągnięć, wprost prześladowanie podwładnego. Inna postać gniewu to ciągle wypominanie raz ukaranej winy; trzeba tu bowiem przyjąć zasadę, że kara całkowicie likwiduje przewinienie³⁹.

Takie – wychowawcze – oddziaływanie na podwładnych wymaga cierpliwości i wytrwałości, jako cnót wychowawców i nauczycieli.

* * *

Najważniejszymi cnotami przełożonych są prawość i sprawiedliwość, wielkoduszność i pokora. Prawość wyraża się w przestrzeganiu prawa. Sprawiedliwość reguluje wszelkie relacje międzyludzkie. Wielkoduszność wiąże się z celem przełożenia – zawsze jakimś ważnym społecznie dobrem; zadaniem przełożonego jest doprowadzić do tego celu. Pokora jest warunkiem prawidłowego oceniania ludzi.

Właśnie w przeciwieństwach wielkoduszności, czyli w zarozumiałstwie i małoduszności skupiają się główne wady przełożonych. Zarozumialec stara się decydować o najdrobniejszych szczegółach, na których nie zawsze się zna, zwykle

³⁸ *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, s. 43.

³⁹ Por. gatunki gniewu według Jana z Damaszku i Grzegorza z Nisy: rozdrażnienie, mania, szał. *STh* I-II, 46, 8c.

łatwo popada w gniew i zakłamanie, chętnie karze, nigdy nie nagradza, nader rzadko na coś pozwala. Szef małostkowy jest, z kolei, zawsze niezdecydowany, często wytwarza się przy nim „dwór”, który decyduje za niego. Taki szef – zapominając o celu organizacji – na wszystko podwładnym pozwala i nie karze nawet ewidentnych wykroczeń. Skutek rządów jednego i drugiego jest zwykle ten sam: upadek najpierw moralny, a potem organizacyjny powierzonej ich pieczy instytucji.

Temat posłuszeństwa wiąże się z procesem podejmowania decyzji, gdyż nawet szeregowy pracownik musi decydować. Problem polega tylko na tym, od którego etapu w tym schemacie przychodzi nam działać samodzielnie. Rozkaz bowiem dostarcza nam pewnej części decyzji – reszta należy do nas. Ważne jest, abyśmy prawidłowo przejmowali to, co niesie ze sobą rozkaz, gdyż stanowi to *conditio sine qua non* powodzenia całej akcji. Jest to więc złożony problem sprawności posłuszeństwa.

Rozdział dwunasty

MORALNOŚĆ I WYCHOWANIE

Struktura człowieka, to jeden czynnik ograniczający jego możliwości. Ludzkie decydowanie i działanie musi ponadto być kierowane jakimiś zasadami. Zasady te, według których człowiek postępuje, nazwano moralnością. Każdy człowiek posiada jakąś moralność. Mówi się nawet o moralności złodziei i innych przestępców. Chodzi jednak o to, aby moralność była etyczna. Etyka jest tu rozumiana jako zasady postępowania moralnie wartościowego. Ale co stanowi tę moralną wartość? W historii myśli ludzkiej starano się w różny sposób określać podstawy moralności. Sprowadzić je jednak możemy do pewnych najogólniejszych twierdzeń o cenionych przez ludzi wartościach.

Wartości dotyczą człowieka, wobec tego powstają wśród ludzi, w łączących ludzi relacjach.

Podstawową relacją jest odniesienie, które powstaje w wyniku tego, że spotykający się ludzie istnieją. Jest ona ich wzajemną obecnością. Naturę tego odniesienia wyznacza jego powód, którym jest istnienie, dlatego natura ta polega na

bezinteresownej, niczym nie motywowanej życzliwości. Tak opisaną relację tradycja nie tylko chrześcijańska nazywa miłością. Drugą podstawową relacją łączącą ludzi, jest odniesienie, które powstaje w wyniku oddziaływania na siebie istniejących ludzi jako wnoszących w siebie to, czym są, z całą szczerością i prawdą. To przystosowanie jest relacją zaufania. Trzecią podstawową relacją jest odniesienie, które wynika z oczekiwania tego, co prawdziwe, z potrzeby przejmowania oddziałującej osoby jako dobra dla mnie. Spotkanie atmosfery tego dobra jest życzliwością.

Rozpoznanie relacji osobowych i decyzja, aby trwały jako cel i zadanie powiązanego nimi z innymi osobami człowieka, wskazuje na istotne wartości ludzkie: trwanie podstawowych relacji osobowych.

Zwróćmy uwagę, że zdefiniowanie wartości jako trwania relacji życzliwości, otwartości i zaufania między osobami nie pozwala przyjmować jako wartości cze­gokolwiek. Eliminuje więc dowolne, aksjologiczne, bądź wprost światopoglądowe i ideologiczne określanie wartości. Zauważmy też, że tak określona wartość nie utożsamia się z żadną (mówiąc językiem filozofii Arystotelesa) substancją lub przypadłością. Wartością bowiem nie jest człowiek, nie są też wartościami relacje osobowe, nawet *największa z nich* – miłość. Wartością jest trwanie miłości i to nie z czymkolwiek, lecz wyłącznie łączącej ze sobą osoby. Nie znajdzie się wśród wartości miejsce na trwanie miłości „nieprawości” własnych lub cudzych. Raczej stanie się tu jasna chrześcijańska zasada miłości grzesznika, przy jednoczesnej „nienawiści” zniewalającego go grzechu.

Wychowanie, wobec tego, polega na nawiązywaniu relacji z tym, co prawdziwe i dobre, słuszne i właściwe. Skutkiem wy-

chowania jest wierne trwanie przy tym wszystkim. Tak rozumiane wychowanie dotyczy intelektu, woli i uczuć.

Wychowanie intelektu polega na uzyskiwaniu jego wierności prawdzie. Chodzi więc tu o takie usprawnienie intelektu, aby wbrew wszelkim trudnościom nie rezygnował z trwania przy rozpoznanej prawdzie.

Zauważmy zatem, że skutkiem wychowania intelektu staje się nabywanie wolności, gdy wolność rozumiemy jako wierność prawdzie, uznawanej za dobro.

Wychowanie woli polega na usprawnieniu jej w trwaniu przy dobru, do którego się zwraca z powodu nauczania jej kierowania się wskazaniem intelektu. Wychowuje się wolę poprzez ćwiczenie polegające na podejmowaniu trudu. Owocuje to zarazem nabyciem męstwa jako stałej wierności temu, co prawdziwe i dobre.

Wychowanie uczuć i emocji to zwyczajne zapanowanie nad nimi przez wolę i intelekt. Skutkiem wychowania uczuć jest takie ich funkcjonowanie, że fascynacje, którym uczucia podlegają, nie będą dominowały w człowieku wbrew rozsądkowi i prawości, lecz uzgadniane ze wskazaniem intelektu i woli służyły miłości, otwarciu się na inne osoby i zaufaniu do drugiego człowieka.

Skutkiem wykształcenia i wychowania człowieka jest jego wewnętrzna przemiana. Metanoia oznacza dosłownie przemianę myślenia. „Metanoieite” – nawróćcie się – nawoływał św. Jan Chrzciciel. Oznaczało to dla niego właśnie przemianę myślenia, która pociągała za sobą także przemianę postępowania, gdyż jest ono, wprawdzie nie deterministyczne, ale – tak jak wola z intelektem – powiązane z myśleniem.

Możemy zatem mówić o metanoi jako przemianie myślenia i postępowania. Wynika z tego więc, że metanoia jest swoistym stanem usprawnionego intelektu i usprawnionej woli. Dotyczy więc obu tych władz i całego zresztą człowieka.

Metanoia jest najpierw więc skutkiem myślenia, takiego mianowicie, że chronią nas osoby i powiązania z nimi przez miłość, wiarę i nadzieję. Chroni nas więc życzliwość osób, ich otwartość wobec nas i pokładane w nas zaufanie. Należy zatem troszczyć się o te powiązania uzyskując sprawności i cnoty, zarówno intelektualne jak i moralne. Metanoia także jest podstawą cnoty pokory, niezbędnej w uczeniu się i nauczaniu. Pokora polega na trwaniu zawsze po stronie prawdy i słuszności, i powoduje zawsze zgodę na to, co lepsze i słuszniejsze.

Tak rozumiana metanoia wprowadza w humanizm. Humanizm jest trwaniem wśród ludzi relacji osobowych, jest ponadto zabieganiem przez ludzi o to trwanie. Temu trwaniu służy budowana w tym celu humanistyczna kultura.

Gdy metanoi podlega także wola, wtedy to, co zrozumiane i zaakceptowane przez intelekt, staje się życiem człowieka i wyznacza jego postępowanie. Metanoia bowiem w swej istocie polega na łączeniu w sobie skierowania do prawdy ze skierowaniem do dobra. Zauważmy od razu, że łączenie prawdy i dobra jest naturą mądrości. Metanoia więc wprowadza w mądrość, gdy ujmemy strukturalnie te zależności. Gdy te same zależności ujmemy genetycznie, czyli ze względu na kolejność powstawania, to wydaje się, iż niemożliwa jest przemiana myślenia i postępowania człowieka bez mądrości. To mądrość musi ukazać człowiekowi osoby i relacje z nimi jako najcenniejsze dobro. Metanoia woli szuka tej rzeczywistości, którą poddany metanoi intelekt ukazuje woli jako najcenniejsze.

sza prawdę. Profesor M. Gogacz wyjaśnia to zagadnienie następująco: „Gdy jakiś byt, jego istnienie, prawda, dobro, cokolwiek, oddziałają na intelekt, powstaje relacja poznawania, wyrażająca się w wiedzy. Gdy podobnie oddziałają na wolę, powstaje relacja decyzji, wywołująca sprawność. Nieustannie precyzowana wiedza, wciąż wierna prawdzie, i nieustannie usprawniana decyzja, wciąż wierna dobru, to skutek metanoi”⁴⁰

* * *

Nawiązując do tytułu tego rozdziału warto zauważyć i wyakcentować, że pedagogika polega na zachęcaniu do metanoi, na przygotowywaniu do niej i wprowadzaniu w nią. Dzieje się to oczywiście przez wykształcenie i wychowanie człowieka. Zatem wychowanie i wykształcenie rozumiane jako nabywanie sprawności, wprowadza w wewnętrzną przemianę człowieka, określaną właśnie greckim słowem metanoia lub łacińskim *conversio* – nawrócenie.

Stałą wiernością prawdzie i dobru, ludziom i Bogu jest heroizm. Gdy tę wierność uzyskujemy poprzez ciągłe podejmowanie metanoi, to heroizm staje się czymś zwyczajnym. Jest zatem heroizm zupełnie zwyczajną służbą innym ludziom. Jest zwyczajnym zachowaniem człowieka. Jest łatwy gdy stanowi go trwanie metanoi, a głównie jej skutków. Jest wtedy kierowaniem się w życiu dobrocią i rozsądkiem, rozumieniem prawdy i wyborem dobra, konsekwentnie, wiernie, zawsze.

⁴⁰ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa/Struga 1985, s. 202.

Metanoia i heroizm nie mogą nas nie wprowadzić na „ścieżki Boże”. Wtedy ludzki humanizm uzyska nowy blask, a powiązania religijne z Bogiem poszerzą grono osób, powiązanych z nami i nam życzliwych.

ZAKOŃCZENIE

Przetawiona koncepcja stworzona jest w ramach teorii, w której wolność człowieka jest pochodną jego rozumności. A sam człowiek – jako pewna struktura wzajemnie podporządkowanych sobie pryncypiów – nie jest bytem absolutnym, niezależnym od czegokolwiek i wobec tego decyzja człowieka nie jest kapryśnym wyborem spośród nieskończonej liczby możliwych opcji. To tylko niektórzy egzystencjaliści uważający człowieka za absolutną wolność, a samą wolność traktujący jako niezależność od czegokolwiek, realizowaną przez niczym nie ograniczony wybór, głoszą, że najważniejszą cechą człowieka jest właśnie wolność, że rozumność jest drugorzędna i ma służyć wolności. Jednakże egzystencjaliści – skłaniając człowieka do postaw łatwych, polegających na ignorowaniu intelektu – nie obiecują zadowolenia po skorzystaniu z wolności, obiecują jedynie samą wolność, co jest logicznym błędnym kołem.

Filozofia realistyczna jest zawsze intelektualizmem, to znaczy poglądem, że intelekt jest pierwszą i naczelną władzą

człowieka, że wolność jest pochodną rozumności. Realistyczna pedagogika domaga się takiego wychowania człowieka, aby w ludzkiej osobowości dominowała rozumność, aby więc zapewniona została hegemonia intelektu nad innymi władzami człowieka.

Lojalnie trzeba stwierdzić, że nie tylko egzystencjalizm chce zwolnić człowieka z trudu używania intelektu. Czynią to wszelkie inne kierunki, które za najważniejszą władzę w człowieku uważają wolę (woluntaryzm). U źródeł woluntaryzmu leży szlachetna intencja wyzwolenia człowieka ze sztucznie narzucanych mu ograniczeń. Przypomnijmy, że w platońskim schemacie myślowym, który najbardziej oddziałał i ukształtował naszą kulturę, człowiek nie decyduje prawie o niczym. Został rzucony nie z własnej woli w niechętne mu „tu” i „teraz” – okoliczności miejsca i czasu – przez jakieś wrogie mu i tajemnicze fatum. Życie człowieka w owym „tu” i „teraz” także nie jest wolne – decyduje bowiem o nim los. A miłość, w której człowiek szuka ukojenia i szczęścia jest tylko drwiną Amora i źródłem nieopisanych (może za wyjątkiem Goethego) cierpień. Być może właśnie z powodu tego schematu woluntaryści wszystkich czasów podkreślali, że człowiek jest wolny, że ostatecznie niczego nie musi, że jest przede wszystkim wolą.

A jednak i tym razem prawda leży gdzieś po środku. Wola nie jest pierwszą władzą człowieka, jak chcą woluntaryści. Jednakże nie jest tak, że o wszystkim decyduje rozum, wykluczając nawet rzeczywistość z pola swoich zainteresowań. Nie mają zatem racji także racjoniści. Słuszniejszy jest intelektualizm, który głosi, że punktem wyjścia wszelkich ludzkich poczynań jest intelektualne ujęcie otaczającej człowieka rze-

czywistości, swoiste rozpoznanie pola działania oraz poznanie samego człowieka, jako rzeczywistego podmiotu działań, określenie jego „kondycji” w stosunku do tej rzeczywistości i określenie zakresu ludzkich działań oraz swego miejsca w człowieku w świecie. Takie rozumowanie zaproponowano także w tym tekście.

Można jeszcze zapytać, czy istotnie woluntaryzm nie jest dobrym rozwiązaniem trudnych problemów człowieka zagubionego w świecie, przejętego lękiem i nieporadnie poruszającego się wśród uwarunkowań, które często są zwykłymi przeszkodami w osiągnięciu szczęścia lub tylko spokoju. Czy opowiedzenie się po stronie woluntaryzmu nie stanowi radykalnego przecięcia pasma zniewoleń, w szponach których człowiek podejmuje działania nawet przeciwko sobie tłumacząc „musiałem” lub „nie mogłem” inaczej? Można też zapytać, czy hegemonia intelektu nad pozostałymi władzami człowieka, także więc i nad wolą, nie wepchnie ludzkiej wolności w pasmo ograniczeń, prowadzące do zniewolenia?

Woluntaryzm jako teza o absolutnej dominacji woli w człowieku nie da się utrzymać jeszcze z innego powodu. Otóż intelektualizm zakłada najpierw rozpoznanie rzeczywistości, a dopiero potem dopuszcza jakieś decyzyjne odniesienie się do tego, co rozpoznaliśmy. Ponadto, zazwyczaj łączący się z intelektualizmem, realizm domaga się ścisłego odróżniania intelektu od woli, a co za tym idzie, poznania od decydowania. Tymczasem woluntaryzm wszystkim ludzkim poczynaniom przypisuje naturę decyzji. Likwiduje to realne rozpoznanie, a wprowadza decydowanie o rzeczach. Wprowadza w idealizm jako tezę o podporządkowywaniu się natury rzeczy naszej myśli. Kant powie, że natura rzeczy podporządko-

wuje się myśleniu ludzi: „Galileusz stoczył kule po pochyłej płaszczyźnie z szybkością, którą s a m wyznaczył, Torricelli kazał powietrzu utrzymać ciężar, który s a m z góry obliczył...”⁴¹ A Hegel uzna, że skoro rzeczywistość nie zgadza się z jego teorią to tym gorzej dla rzeczywistości. Takie myślenie jednak uniemożliwi porozumienie się między ludźmi, przypominające biblijne pomieszanie języków, gdyż każdy będzie inaczej określał te same rzeczy. Woluntaryzm uniemożliwi także – co na pierwszy rzut oka brzmi paradoksalnie – samo decydowanie, gdyż nie stanowi rozpoznania, lecz nominowanie natury rzeczy, do których mamy się ustosunkować, co może spowodować, że dana rzecz nie spełni naszych oczekiwań i nasz woluntaryzm stanie się zwyczajnym, Wańkowi-czowskim „chciejstwem”.

⁴¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, 1949, s. 237 (1995¹⁴, s. 173).

INFORMACJE BIBLIOGRAFICZNE

- [Jan Paweł II], *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, t. 1 (1978-1988), 1999; t. 2 (1989-1999), 2000.
- Andrzejuk A., *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, 1999
- Andrzejuk A., *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, 2000.
- Andrzejuk A., *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w Summa Theologiae Tomasza z Akwinu*, 2006.
- Arystoteles, *O duszy*, tł. P. Siwek, 1988.
- Bartel T., *Psychologia filozoficzna* (skrypt), Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Ojców Dominikanów, Kraków 1986.
- Bednarski W., *Miłość małżeńska i narzeczeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu*, 1958.
- Bednarski W., *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu*, 1962.
- Bocheński J. M., *Cnota ambicji*, w: *Szkice etyczne*, Londyn 1953.

- Bocheński J. M., *Św. Tomasz z Akwinu – Męstwo*, Nauka Chrystusowa, t. III, nr 8, s. 10 – 11.
- Bromski P., *Człowiek i społeczeństwo, Osoba i relacje osobowe w ujęciu współczesnej filozofii realistycznej*, 2004.
- Czeżowski T., *O uniwersytecie i studiach uniwersyteckich*, 1946.
- Darowski R., *Filozofia człowieka. Zarys problematyki. Antologia tekstów*, 2002
- Dec I., *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, 1995.
- Dudzik G. P., Muszyńska R. A., Nowik A. M., *O duszy. Arystoteles. Tomasz z Akwinu*, 1996.
- Gilson E., *Duch filozofii średniowiecznej*, tł. Jan Rybałt, 1958.
- Gilson E., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tł. T.Górski, 1965.
- Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tł. J.Rybałt, 1960.
- Gogacz M., Andrzejuk A., *Niepełnosprawność (Aspekty teologiczne)*, 1991.
- Gogacz M., *Ciemna noc miłości*, 1985.
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, 1985.
- Gogacz M., *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, 1997
- Gogacz M., *Podstawy wychowania*. 1993.
- Gogacz M., *Szkice o kulturze*, 1985.
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, 1974.
- Gogacz M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, 1998.
- Kalka K. (Red.), *Do źródeł miłości, Filozoficzne i pedagogiczne problemy miłości*, 1996.

- Kalka K., *Filozoficzna antropologia tomistyczna okresu międzywojennego jako podstawa kształtowania charakteru*, 2000.
- Kalka K., *Od rozumienia do postępowania. Człowiek, filozofia, etyka*, 2000.
- Kalka K., *Sprawiedliwość i sprawności społeczne według św. Tomasza z Akwinu*, 1994.
- Kalka K., *Wykształcenie i wychowanie w antropologii filozoficznej i pedagogice*, 1999.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, 1990.
- Krasnodębski M., *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, 2004.
- Krapiec M. A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. wyd. V, Lublin 1991.
- Krapiec M., A., *Psychologia racjonalna*, 1996.
- Krapiec M. A., *Ja – człowiek*, 1991.
- Kreutz M., *Kształcenie charakteru*, wyd. II, 1982.
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, 1993.
- Maritain J., *Nauka i mądrość*, tł. M Reutt, 2005².
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tł. J. Fendrychowa, 1988.
- Maritain J., *Sztuka i mądrość*, tł. K., K. Górscy, 2001.
- Milcarek P., *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, 1994.
- Muszyńska R., *Przyczyny duszy. Metafizyczne ujęcie duszy w Komentarzu św. Tomasza do traktatu „O duszy” Arystotelesa*, 2003.
- Pieper J., *O sprawiedliwości*, tł. A. Czukowski, 1967.
- Pieper J., *O miłości, nadziei i wierze*, tł. I. Gano i K. Michalski, 2000.

- Pieter J., *Z zagadnień dydaktyki szkoły wyższej*. Odbitka broszurowana fragmentów własnych z pracy zbiorowej pt. *Dydaktyka szkoły wyższej*, 1961.
- Rodziński A., *Osoba i kultura*, 1985.
- Sobczak S., *Celowość wychowania. Tomistyczne podstawy teleologii wychowania*, 2000.
- Stępień T., *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, 2003
- Terruwe, A. Baars C., *Integracja emocjonalna*, tł. M. Ciszewska, 2004.
- Terruwe, A. Baars C., *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, tłum. W. Unolt, 1987.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna, t. 9, Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie (1-, qq. 1-21)*, tłum. F.W. Bednarski, 1965.
- Tomasz Akwinu, *Suma Teologiczna, t. 10, Uczucia (1-2, qq. 22-48)*, tłum. J. Bardan, 1967.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna, t. 11, Sprawności (1-2, qq.49-70)*, tłum. F. W. Bednarski, 1965.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tł. Z. Włodek, W. Zega, 1996
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna, t. 12, Wady i grzechy (1-2, qq. 71-89)*, tłum. F. W. Bednarski, 1965.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna, t. 15, Wiara i nadzieja (2-2, qq. 1-22)*, tłum. P. Bełch, 1966.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna, t. 16, Miłość (2-2, qq.23-46)*, tłum. A. Głazewski, Londyn 1967.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna, t. 17, Roztropność (2-2,qq. 47-56)*, tłum. S. Bełch, 1964.

- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 21, *Męstwo* (2-2, qq. 123-140), tłum. S. Bełch, 1962.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 22, *Umiarkowanie* (2-2, qq. 141-170), tłum. S. Bełch, 1963.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologiczna 1*, 75 – 89, *przekład i oprac. S. Swieżawski*, 1956.
- Wielgus S., *Uniwersytety katolickie i kościelne instytuty wyższego nauczania*, 1996.
- Wojcieszek K., *Na początku była rozpacz... Antropologiczne podstawy profilaktyki*, 2005.
- Wojcieszek K., *Stworzony i zrodzony. Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstituowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, 2000.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. 4, 1986.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, 1969.
- Woroniecki J., *Czynnik umysłowy w cnotach i wadach*, Szkoła Chrystusowa, 1939, s. 3 – 14.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, 1-2, 2-2, 1986.
- Woroniecki J., *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, 1993.